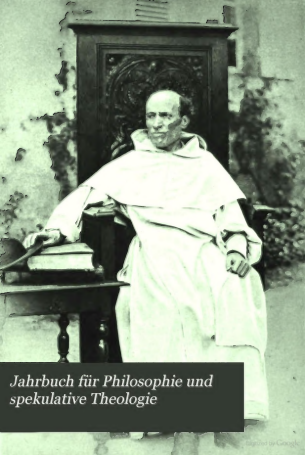


Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Harvard College
Library
BEQUEST OF
MINOT JUDSON SAVAGE
1918

Digitized by Google

STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

XX. BAND.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTE

VON

DR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
K. K. O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN WIE
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQ
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN RO

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGE
1906.

Digitized by Google

Digitized by Google

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. THEOL. ET IUR. UTR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XX. JAHRGANG.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1906.

Digitized by Google

Phil 19.17

HARVARD COLLEGE
MAY 13 1922
LIBRARY

Bowditch fund

Digitized by Google

Inhalt des zwanzigsten Bandes.

Heinrich Denifle. Heliogravüre. Seite

Henrico Denifle titulum posuit Fr. **Hieronymus Paravicinus** O. Pr., Iureconsultus Provinciae Austriaco-Hungaricae . . . 261

Henrici Denifle Ord. Pr. Memoria. Literae encyclicae A. R. P. **Sadoci Szabó** Prioris Provincialis Provinciae Austr. Hungaricae 262

Abhandlungen.

1. **Theologisches, Philosophisches und Verwandtes.** (A. M. Weiss. A. Ehrhard. E. Janssens. Opitz. A. Lang. O. Külpe. W. Stern. J. Horowitz. M. Ettlinger.) Von Prälat Kanonikus Dr. **Michael Gloßner** in München 1
2. **Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philosophischen Summa des hl. Thomas 1, 13: „Ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius."** Von Dr. **Eugen Rolfes**, Pfarrer in Dottendorf (Bonn) 39
3. **Die „Contritio" in ihrem Verhältnis zum Bußsakrament nach der Lehre des hl. Thomas.** Von P. **Gregor von Holtum** O. S. B. in Stift Emaus, Prag . . 45
4. **Philosophisch-theologische Schriften des Paulus Al-Râhib, Bischofs von Sidon.** Aus dem Arabischen übersetzt von Dr. **Georg Graf**, Seminarpräfekt in Dillingen 55. 160
5. **Zur amerikanischen Psychologie** Von **Nikolaus Pietkin**, Pfarrer in Sourbrodt 100
6. **W. von Humboldts Sprachwissenschaft in ihrem Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit.** Von Prälat Dr. **M. Gloßner** 129
7. **De B. Virginis Mariae sanctificatione.** Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27. Scripsit Fr. **Nobertus del Prado** Ord. Praed., Professor Universitatis Friburgensis Helvetorum 238. 346. 463
8. **Zur neuesten philosophischen Literatur.** (Runze. Dimmler. Festschrift für Kuno Fischer. B. Stern. V. Cathrein. Schultz.) Von Prälat Dr. **M. Gloßner** 270
9. **Zur Geschichte der Qualitates occultae.** Von Dr. **Ignaz Wild**, G. Rat und Theologieprofessor in Linz a. D. . 307
10. **Aus Theologie und Philosophie.** (Laur. Janssens. G. Sattel. Heinze-Überweg. R. Garbe.) Von Dr. **M. Gloßner** . 385

Digitized by Google

11. **Die Wirksamkeit der Sakramente.** Von P. **Reginald M. Schultes** O. Pr., Professor in Graz 409
12. **Die Gotteslehre des hl. Bernard.** Von Dr. **J. Ries,** Repetitor am b. Seminar in St. Peter (Freiburg i. Br.) . . . 450
13. **Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter.** Von P. **Josephus a Leonissa** O. M. Cap. in Königshofen (Bayern) . 483

Literarische Besprechungen.

W. G. Alexejeff: Die Mathematik als Grundlage der Kritik wissenschaftlich-philosophischer Weltanschauung. (P. Augustin Daniels O. S. B., Maria-Laach.) 367
J. R. Angell: The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy. (P. A. Daniels O. S. B.) 367
Baron L. Baillou: Philosophische Schriften. I. II. (Dr. Ignaz Wild.) 379
P. Barth: Die Stoa. (P. Ansgar Vonier O. S. B., Professor am Kolleg S. Anselmo, Rom.) 506
J. Bautz: Grundzüge der katholischen Dogmatik. IV. (P. Gundisalv Feldner O. Pr., Mag. Theol., Wien.) 372
J. Bautz: Die Hölle. 2. Aufl. (P. Laurentius Zeller O. S. B., Professor am Kolleg S. Anselmo, Rom.) 504
A. Beck: Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers. (P. Chrysostomus Baur O. S. B., Louvain, Mont-César 216
P. Beck: Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. (P. Ansgar Vonier O. S. B.) 506
H. Bélart: Nietzsches Metaphysik. (Dr. Ernst Seydl, Universitätsprofessor, Wien.) 228
L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. (P. Josef Gredt O. S. B., Professor am Kolleg S. Anselmo, Rom.) 187
L. Busse: Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. (P. Laurentius Zeller O. S. B.) 370
V. Cathrein: Die Grundbegriffe des Strafrechts. (Dr. M. Gloßner.) 302
V. Cathrein: Moralphilosophie. 4. Aufl. (P. Andreas Schmitt O. P., Prior, Berlin.) 380
J. Amos Comenius: Das einzig Notwendige. Unum Necessarium. Herausg. v. L. Keller. (P. L. Zeller O. S. B.) 372
J. Corbu: Neue Theorie über die Bildung der Sternsysteme und den Bau des Himmels. (P. J. Gredt O. S. B.) 191
S. Danner: Scholae Salisburgenses. (P. Josephus a Leonissa O. M. C., Königshofen, Bayern.) 232
Dimmler: Aristotelische Metaphysik. (Dr. M. Gloßner.) . . . 279
A. Dorner: Grundriß der Religionsphilosophie. (P. L. Zeller O. S. B.) 194
A. Ehrhard: Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. (Dr. M. Gloßner.) 6
M. Ettlinger: Untersuchungen über die Bedeutung der Descendenztheorie für die Psychologie. (Dr. M. Gloßner.) 36
Études Franciscaines. (P. Jos. a. Leonissa O. M. C.) . . . 230
D. Facin a Bieno: S. Bonaventura Doctor Seraphicus, Discipulorum S. Augustini alter Princeps. (Dr. J. Wild.) 503

Digitized by Google

L. Feuerbachs sämtliche Werke. I. Herausg. von W. Bolin und Fr. Jodl. (P. J. Gredt O. S. B.) 191
J. Freudenthal: Spinoza, sein Leben und seine Lehre. (P. L. Zeller O. S. B.) 369
C. Frick: Ontologia sive Metaphysica Generalis. (Dr. Eugen Rolfes.) 180
M. Gander: Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang. (P. J. Gredt.) 191
R. Garbe: Die Bhagavadgîtâ. (Dr. M. Gloßner.) 404
R. Garbe: Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. (Dr. M. Gloßner.) 405
J. Goldfriedrich: Die Rechtfertigung durch die Erkenntnis. (P. L. Zeller O. S. B.) 125
H. Gomperz: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. (Dr. E. Seydl.) 211
H. Grimme: Mohammed. (Monsignor Dr. Johannes Döller, Universitätsprofessor, Wien.) 229
F. Ter Haar: Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus. — Ven. Innocentii PP. XI. de Probabilismo Decreti Historia et Vindiciae. (P. Ceslaus M. Dier O. Pr.) 198
M. Heinze: Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. 9. Aufl. (Dr. M. Gloßner.) 401
Hernsheim: Questions adressées aux philosophes. (P. L. Zeller O. S. B.) 505
H. Herkenne: Die Briefe zu Beginn des 2. Makkabäerbuches. (Dr. Karl Miketta, Theologieprofessor, Weidenau.) 512
R. H. Hertzsch: Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes. (Dr. Georg Reinhold, Universitäts-Professor, Wien.) 219
G. Hoberg: Moses und der Pentateuch. (Dr. J. Döller.) . . . 511
J. Hontheim: Das Buch Job. (Dr. J. Döller.) 127
J. Horowitz: Babel und Bibel. (Dr. M. Gloßner.) 34
E. Janssens: Le Néocriticisme de Renouvier. (Dr. M. Gloßner.) 8
L. Janssens: Summa Theologiae. T. VI. Dr. M. Gloßner.) . . 385
F. Jodl: Lehrbuch der Psychologie. I. 2. Aufl. (P. J. Gredt. O S. B.) 188
F. Jodl: Ludwig Feuerbach. (P. J. Gredt, O. S. B.) 191
Br. Jósika Gyula: Loisy egy „Kis Könyö"-e és a történelem. (Josef Koffler, Wien.) 128
Irving King: The Psychology of Child Development. (Pfarrer Nikolaus Pietkin, Sourbrodt.) 233
W. Kinkel: Immanuel Kant's Logik. (P. L. Zeller O. S. B.) . . 370
E. König: Der ältere Prophetismus. (Dr. J. Döller). 510
Fr. Krauß: Der Völkertod. Eine Theorie der Dekadenz. (P. Hyacinth Amschl O. Pr., Professor in Graz.) 381
P. Kuehn: Das Nietzsche-Archiv zu Weimar. (Dr. E. Seydl.) . . 508
O. Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. (Dr. M. Gloßner.) 30
Kurtz: Woran sollen wir glauben? (Dr. G. Reinhold.) 220
R. Kurtz: Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. (Dr. E. Seydl.) 511
A. Lang: Das Kausalproblem. I. (Dr. M. Gloßner.) 21
K. S. Laurila: Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie. I. (Dr. H. Krug.) 209
A. Leicht: Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. (P. Ansgar Vonier O. S. B.) 368

Digitized by Google

J. Lottini: Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis. II. III. (P. Jos. a Leonissa O. M. C.) 222
J. Lottini: Compendium Philosophiae Scholasticae. I. II. (P. Jos. a Leonissa O. M. C.) 227
K. Lüdemann: Das germanische Papsttum. (Dr. G. Reinhold.) 220
H. Lüdemann: Die germanisch-katholische Kirche. (Dr. G. Reinhold.) 221
H. v. Lüpke: Tat und Wahrheit. (P. L. Zeller O. S. B.) . . . 125
Fr. Macry-Correale: Saggio filosofico sull' errore. — Letture sul Positivismo. — La religione e la coscienza. — Introduzione allo studio della filosofia intregale. (P. L. Zeller O. S. B,) . . . 221
Gr. B. Matulewicz: Doctrina Russorum de Statu iustitiae originalis. (P. Ceslaus Dier Mag. Theol. O. Pr., Düsseldorf.) 502
H. Marcus: Die allgemeine Bildung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (Dr. E. Seydl.) 229
A. Michelitsch: Elementa Apologeticae. IV. V. (Dr. I. Wild.) . 218
G. Opitz: Grundriß einer Seinswissenschaft. II. (Dr. M. Gloßner.) 15
Miguel Asín Palacios: Bosquejo de un diccionario técnico de Filosofia y Teologia musulmanas. (Dr. Wilhelm Anton Neumann, Universitätsprofessor, Wien.) 212
Miguel Asín: El Averroismo teologico di S. Tomas de Aquino. (P. L. Zeller O. S. B.) 503
G. Reinhold: Praelectiones de Theologia fundamentali. (P. R. Schutes O. Pr.) 377
F. X. Pölzl: Der Weltapostel Paulus. (Dr. Josef Macho, Theologieprofessor, Linz.) 508
E. Rolfes: Aristoteles' Metaphysik. I. (Dr. M. Gloßner.) . . . 118
E. Rolfes: Aristoteles' Metaphysik. II. (P. J. Gredt O. S. B.) . 179
Runze: Metaphysik. (Dr. M. Gloßner.) 270
G. Sattel: M. Deutingers Gotteslehre. (Dr. M. Gloßner.) . . . 392
C. Schaarschmidt: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand von Leibniz. (P. L. Zeller O. S. B.) 370
A. v. Scheiwiler: Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. (P. Chrys. Baur O. S. B.) 215
W. Schultz: Pythagoras und Heraklit. (Dr. M. Gloßner.) . . . 304
B. Stern: Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts. (Dr. M. Gloßner.) 299
J. Stern: Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft. (P. H. Amschl O. Pr.) 203
W. Stern: Die allgemeinen Prinzipien der Ethik. (Dr. M. Gloßner.) 31
W. Stern: Das Wesen des Mitleids. (Dr. M. Gloßner.) 33
P. Schwartzkopff: Nietzsche der „Antichrist". (Dr. E. Seydl.) . 228
J. Tumpach-A. Podlaha: Slavorum litterae theologiae. I. (Thomas Hudec, Wien.) 501
E. Wasmann: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 2. Aufl. (Dr. E. Rolfes.) 183
E. Wasmann: Menschen- und Tierseele. (Dr. E. Seydl.) . . . 212
A. M. Weiß: Die religiöse Gefahr. (Dr. M. Gloßner.) 1
R. Willy: Friedrich Nietzsche. (Dr. E. Seydl.) 228
Windelband: Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts. Festschrift für K. Fischer II. (Dr. M. Gloßner.) 286
L. Wouters: De Minusprobabilismo. (P. C. Dier O. Pr.) . . . 208
M. de Wulf: Histoire de la Philosophie Médiévale. 2. éd. (Dr. J. Wild.) 379

THEOLOGISCHES, PHILOSOPHISCHES UND VERWANDTES.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. Weiß, A. M., Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904. 2. Ehrhard, Dr. A., Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. Freiburg 1904. 3. Janssens, E., Le Néocriticisme de Ch. Renouvier. Louvain-Paris. 1904. 4. Opitz, Grundriß e. Seinswissenschaft. II. B. Wesenslehre. Leipzig 1904. 5. Lang, Dr. A., Das Kausalproblem. I. T. Geschichte. Cöln 1904. 6. Külpe, O., Die Phil. d. Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. Leipzig 1904. 7. Stern, Dr. W., Die allgemeinen Prinzipien der Ethik. Berlin 1901. 8. Stern, Dr. W., Das Wesen des Mitleids. Berlin 1903. 9. Horowitz, Dr. J., Babel und Bibel. Frankfurt a. M. 1904. 10. Ettlinger, Dr. M., Untersuchungen über die Bedeutung der Descendenztheorie für die Psychologie. Cöln 1903.

Um der neuesten Schrift des berühmten Apologeten (1.) A. M. Weiß, Die religiöse Gefahr, gerecht zu werden, wird man das Schriftwort, das sich ihr als Motto vorsetzt und in das sie am Schlusse ausklingt, im Auge behalten müssen: Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum (3 Kön. 19, 10). Es ist der Eifer für die Sache der Religion, die Gottes Sache selbst ist, welche die Schrift beseelt und bei aller Schonung der Personen die Gefahr signalisiert, die, wie der Vf. im Vorwort erklärt, nicht bloß der Religion, sondern von seiten der Religion selbst droht, d. h., um der Behauptung das Paradoxe zu nehmen, von seiten der Religionen, den alten und neuen, „die unsere Gesellschaft zu überfluten drohen ... teils hervorgerufen aus den fernsten Winkeln und Zeiten, teils aus dem Boden hervorgezaubert wie Samuels Geist in Endor".[1] Diese „religiöse Gefahr" droht zudem von innen, von seiten derjenigen, deren „Ehrgeiz nicht mehr ist, Christi Schmach zu teilen, sondern moderne Menschen, Männer des Fortschritts, vorurteilslose Geister zu heißen",[2] mit anderen Worten, zwischen Christus und Antichrist zu vermitteln, Frieden zu stiften, wo kein Friede möglich ist. Kurz: die

[1] Die rel. Gefahr, S. V. [2] A. a. O. S. VII.

Digitized by Google

religiöse Gefahr ist, wie im Abschnitt VII ausgeführt ist, der „moderne Mensch", der im Protestantismus seine religiöse, in Kant seine philosophische Gestaltung erhielt, dessen Gegensatz zur „römischen Kirche" nicht so sehr in dem, was geglaubt wird, als vielmehr wie geglaubt wird[1] liegt. Den modernen Menschen kennzeichnet die Autonomie: er ist „der unbedingte, alleinige und ausschließliche Herr seiner selbst, er ist der absolute Selbstherr".[2] Mit dieser protestantisch-kantischen Autonomie vermag aber, in ihren vollen Konsequenzen durchdacht, nicht nur das Christentum, sondern die Religion selbst nicht zusammenzubestehen, denn diese ist „schon auf rein natürlichem Standpunkt . . . die volle Anerkennung Gottes als des Schöpfers, als des höchsten Herrn und des letzten Zieles".[3] „Der moderne Mensch, der Autokrat, der Selbstherr, der Selbstzweck, der Selbstgott — das ist die religiöse Gefahr."[4]

Der Vf. führt seine These mit Hilfe einer staunenswerten Kenntnis der Literatur in zehn Abschnitten durch. Vorwort wie Schluß geben indes auch das Rettungsmittel aus der signalisierten Gefahr an; es ist dies nicht der Pakt, die Versöhnung mit dem modernen Menschen, wie sie die Reformer anstreben, sondern der Glaube, der innigste Anschluß an die Kirche, die Einheit mit ihrem Denken, Wünschen und Fühlen.[5] „Leben . . . Erneuerung der verlorenen Hoffnung, des gesunkenen Mutes": hierin bestehe unsere eigentliche Aufgabe in dieser „großartigen Zeit", in der sich „alles zum Entscheidungskampf zwischen Diesseits und Jenseits rüstet".[6]

Der erste Abschnitt schildert die „religiöse Lage", die durch das Streben, die „moderne Kulturwelt mit dem Katholizismus zu versöhnen", nur kompliziert wird, und aus der nur der Glaube zu retten vermag; denn „der wahre Grund für den Untergang der Religiosität ist das Schwinden und die Entstellung des Glaubens".[7]

Als einen Hauptfaktor der verworrenen religiösen Lage führt uns der zweite Abschnitt die moderne vergleichende Religionswissenschaft und die Religionsphilosophie vor, die sich als Folge wie als Förderungsmittel der religiösen Indifferenz charakterisieren. Unter dem

[1] S. 418. [2] S. 428. [3] S. 449. [4] S. 455. [5] S. IX. [6] S. 489. [7] S. 42.

Einflusse dieser Wissenschaften, insbesondere aber des alles auf Erscheinungen zurückführenden Positivismus, entwickelte sich, wie der dritte Abschnitt zeigt, die Religion zur Überreligion und Irreligion.

Demgegenüber steht die scheinbar widersprechende Tatsache der in den letzten Jahrzehnten auftauchenden „Reformreligionen" (Abschnitt IV), die ihren Ursprung einer der bedenklichsten Zeitkrankheiten, der Neuerungssucht, verdanken.[1] Daher die Erneuerung des Buddhismus, die Rückkehr zum Odinskult, die Theosophie, die in ihrem innersten Wesen Pantheismus ist, und der ihr verwandte Okkultismus bis herab zum Dämonismus und Satanskult. Dem Gott des Christentums stellt man den „neuen Gott" entgegen oder sucht in der auf sich selbst gestellten Ethik einen Ersatz für Christentum und Religion. Des größten Beifalls und der weitesten Verbreitung erfreut sich die Gefühlsreligion. Hierzu gesellen sich die Partikularisierung der Religion in den Nationalreligionen, die Sexualreligion, die des Kosmismus und Säkularismus, der erneuerte Deismus, die der übernatürlichen sich entgegensetzende natürliche Religion, die Laienreligion, die des Positivismus und die Ichreligion: Religionsstiftungen, die „im Ernst ein großes sittliches und gesellschaftliches Elend bedeuten".[2]

Die folgenden drei Abschnitte behandeln die „Reform" in ihrer dreifachen Ausführung als Reformprotestantismus, Reformkatholizismus der älteren Ordnung, Reformkatholizismus der jüngeren Ordnung. Der Reformprotestantismus folgt nur dem in seiner innersten Natur gelegenen Zuge der Selbstzersetzung und Selbstauflösung in der fortschreitenden Preisgebung der Trinität, des positiven Schöpfungsbegriffs, der Umgestaltung des Begriffs der Sünde, der Offenbarung, Inspiration, überhaupt aller christlichen Dogmen, ja der Lehrsätze der natürlichen Religion selbst.

Über den Reformkatholizismus der älteren Ordnung fassen wir uns kurz: er gehört dem Jansenismus und der Aufklärungsperiode der von protestantischer Gelehrsamkeit abhängigen Theologie in Deutschland an und läßt uns verstehen, „warum die Kirche in Frankreich und

[1] S. 117. [2] S. 184.

Digitized by Google

Deutschland mit dem Ende des 18. Jahrhunderts so plötzlich zusammengebrochen ist".[1]

Der Abschnitt VII: „Der Reformkatholizismus der jüngeren Ordnung" scheint in reformkatholischen Kreisen und in solchen, die mit ihnen sympathisieren, wie eine Bombe eingeschlagen zu haben.[2] Gleichwohl können die Warnungen des Vfs. nicht genug beherzigt werden. Möge man in diesen Kreisen bedenken, daß die an sich löblichen Bestrebungen, die moderne Welt für die Kirche zu gewinnen, auf dem Wege von Konzessionen vor allem im Gebiete des Dogmas und der kirchlich empfohlenen Wissenschaft ihre Absicht nicht erreichen, vielmehr zum Nachteil der Kirche und des Christentums, ja der Religion selbst ausschlagen. Oder ist es nicht, um uns auf den Kampf, der von reformkatholischer Seite gegen die Scholastik geführt wird, zu beschränken, eine höchst betrübende Erscheinung, wenn ein Schell, ein J. Müller u. a. die Prinzipien ihrer philosophischen Weltanschauung und den Schlüssel zum Verständnis des Dogmas der modernen Philosophie entnehmen zu sollen glauben, deren chaotischer Zustand von den eigenen Vertretern derselben zugestanden wird? Die Folgen zeigen sich in jenem Mangel an gründlicher philosophischer Bildung, der sich in den sich überstürzenden Konzessionen gegenüber dem Darwinismus, den Entwicklungshypothesen, der Hypothese der Urzeugung, der des tierischen Ursprungs wenigstens des Menschenleibes[3] kundgibt. Es steht nun einmal als unleugbare Tatsache fest, daß kein philosophisches System die logische Schulung nnd metaphysische Orientierung wie die Scholastik zu gewähren vermag, welche notwendig sind, um in den angedeuteten Problemen den Weg zur richtigen Lösung zu finden.

Die Gefahr übereilter Konzessionen liegt besonders nahe auf dem Gebiete der Apologetik. Mit Recht mahnt daher der Vf. im Schlußwort dieses Abschnittes: „Möchten das alle Liebhaber dieser schweren und verantwortungsvollen Wissenschaft bedenken, Laien und Nichtlaien. Wer

[1] S. 295.

[2] Nur an die Erklärung der Krausgesellschaft in der Münchener Allg. Zeit. v. 21. Dez. 1901 und an eine Artikelserie der Wiener Reichspost sei erinnert.

[3] Die Zulässigkeit dieser Hypothese wird von L. E. Fischer verteidigt. Wir haben uns an anderem Orte im Jahrb. darüber ausgesprochen.

Digitized by Google

sich auf dieses Feld begibt ohne gründliche philosophische und theologische Schulung, ohne die größte Rücksicht auf die Lehren, auf den Geist, auf die Praxis der Kirche, ohne heilige Furcht, ohne religiöse Scheu, ohne fromme Bescheidenheit, der kommt leicht in Gefahr, der Wahrheit, dem eigenen Gewissen, dem Seelenheil der Gläubigen Schaden zuzufügen und zuletzt die Fragen des Glaubens zu behandeln wie eine auf dem Trödelmarkt feilgebotene Ware, die man um Schleuderpreise an den Mann zu bringen sucht."[1] Es sind dies scharfe Worte, aber angesichts gewisser Erscheinungen, z. B. der Preisgabe des alttheologischen Gottesbegriffs und der Vertauschung desselben mit dem absurden Gottesbegriff der spekulativen Systeme gerechtfertigt.

Nach dem Gesagten kann die im VII. Abschnitt aufgeworfene Frage: Ist ein Ausgleich zwischen Christentum und moderner Weltanschauung möglich? nur verneinend beantwortet werden. Betrachtet man den gegenwärtigen Stand der auch in der Presse und Belletristik bewußt oder unbewußt maßgebenden modernen Philosophie, wirft man einen Blick auf die „religiöse Literatur", die Schriften von „Männern, die Jenseits und Übernatur . . ., Erlöser und Erlösung leugnen . . ., den Gedanken an Gott für ‚unwesentlich', die Hoffnung auf Unsterblichkeit für unfromm erklären . . . eine völlig neue Sprache sprechen und selbst die althergebrachten Worte in gänzlich verändertem Sinne verstehen",[2] so wird man zugeben müssen, daß hier jede „Versöhnung" unmöglich ist, unmöglich selbst um den Preis der „Verstümmelung" und „Verwässerung" des Christentums; einen Preis, den kein aufrichtiger Christ zu zahlen bereit sein wird, selbst wenn er seinen Zweck erreichen würde.

Der Anhang entwirft ein betrübendes Bild von der Verwirrung, welche die reformkatholischen Bestrebungen, insbesondere der Kampf der „kritisch-historischen" gegen die „dogmatisch-theologische" Richtung in jugendlichen Köpfen bereits angerichtet hat.[3] Sie wollen nichts wissen von „dogmatischen Streitigkeiten", „moralischen Spitzfindigkeiten", nichts von Ethik und Naturrecht, nichts von Scholastik und schielen nach den modernen Hochschulen in Berlin, Leipzig, Paris und London.[4]

[1] S. 374. [2] S. 397. [3] S. 499. [4] S. 500.

Digitized by Google

Mögen jene, die den Samen ausstreuen, der solche Früchte zeitigt, endlich zur Besinnung kommen!

Der Absicht, dem Vorwurf zu begegnen, daß in seiner Schrift: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert" die religiöse Aufgabe der Katholiken nicht genügend gewürdigt sei (S. VII), verdanken wir die Schrift von (2.) Dr. Ehrhard, Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. Der Vf. behandelt sein Thema in sieben Fastenpredigten, die in begeisterter und beredter Sprache die zentrale Bedeutung des religiösen Lebens, Christus als den Begründer des wahren religiösen Lebens, die katholische Kirche als dessen Vermittlerin, die Eigenschaften des religiösen Lebens „in seiner katholischen Gestalt", die höhere Aufgabe dieses Lebens (Aufbau des mystischen Leibes Christi in der Kirche), die Bedeutung der hl. Eucharistie als Opfer und Sakrament für das religiöse Leben, endlich die Auferstehung Christi als Bürgschaft des Sieges des religiösen Lebens und seiner Vollendung im ewigen Leben schildern. Mit Recht wird durchweg der übernatürliche Charakter des religiösen Lebens in der katholischen Kirche betont (S. 33), ebenso Stärkung des Glaubens an Christus (S. 39) gefordert, dessen Gottheit außer anderem durch sein Selbstzeugnis beglaubigt ist, obgleich er nicht direkt sich Gott, sondern Gottes Sohn nennt (S. 53).[1]

Nicht ohne Bedenken ist der „neue Weg", der zur Überzeugung, daß die katholische Kirche das Werk Gottes sei, führen soll; ein Weg, der dem „modernen Denken", das „empirisch, geschichtlich und psychologisch" gerichtet sei, mehr entspreche (S. 69). Es erinnert dies an die neue Apologetik des französischen Neukantianismus, über den wir uns bei einer früheren Gelegenheit ausgesprochen haben. Kant hat bereits unter deutschen Theologen Verwirrung genug angerichtet; wir haben daher allen Grund, gegen das Überfluten französisch gefärbten Kantianismus auf der Hut zu sein.

Für das christliche Mittelalter läßt der Vf. den richtigen Maßstab vermissen, wenn er von der religiösen Lage

[1] In der Bemerkung a. a. O. ist wohl die Fähigkeit des Individuums zur Bildung einer eigenen Überzeugung unterschätzt; der Grund aber, warum sich Christus nicht geradezu Gott nennt, dürfte hauptsächlich darin liegen, daß diese Bezeichnung auf die den göttlichen Personen gemeinsame Natur sich bezieht.

Digitized by Google

der breiten Volksmassen urteilt, sie sei den Tiefen der Alpentäler zu vergleichen, die in Nebelmassen wie in ein Leichentuch sich hüllen (S. 77). Am Schlusse der Predigt über die katholische Kirche ist von der „Idealgestalt" derselben die Rede. Wir werden auf diesen Begriff zurückkommen.

Die Polemik (S. 111) gegen jene, die irgend eine ihrer religiösen Übungen . . . wie den Heiligenkult oder gar die Reliquienverehrung . . . als das Wesen des katholischen religiösen Lebens hinstellen, dürfte wohl gegen Windmühlen sich richten. Für die pessimistische Auffassung des religiösen Zustandes der Masse der Katholiken (S. 114) dürfte der Beweis schwerlich zu erbringen sein. Hier wird der Historiker zum Propheten, der die Blütezeit der katholischen Kirche in der Zukunft sieht.

Die Parallele: Erkenntnis, Wille und Gemüt mit den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (S. 146) werden wir doch wohl nicht in einem trichotomistischen Sinne zu nehmen haben. Der Wille ist nicht das kantische Unding eines affektlosen Vermögens, sondern Sitz der Liebe wie der Hoffnung. Lasse man sich doch nicht von den schematisierenden Einteilungen irreleiten, die der neueren Philosophie so übel mitgespielt.

Die S. 160 behauptete Einstimmigkeit bezüglich der Bezeichnung der Gnade Gottes als Seele des religiösen Lebens und deren einzigen nährenden Kraft seitens „aller christlichen Religionsgemeinschaften" ist mit einem großen „Korne Salz" zu nehmen, wie die Tatsache lehrt, daß dieselben Konfessionen, welche die Notwendigkeit der Gnade für die gefallene Natur in exzessiver Weise (für jede Art sittlicher Betätigung) geltend machen, über die Gnade des Urstandes geradezu pelagianischen Vorstellungen huldigen.

Trichotomistisch klingt ein weiterer Ausspruch (S. 248), das Ebenbild Gottes liege im Wesen der Seele als eines denkenden, wollenden und liebenden Wesens. Die Vereinigung von Leib und Seele (ebd.) ist aber doch kein eigentliches Geheimnis, da sie einer begrifflichen Bestimmung fähig ist, die eine philosophische Begründung zuläßt: anima humana est forma substantialis corporis. Auf empirischem oder gar experimentellem Wege läßt sich dieser Vereinigung allerdings nicht beikommen. Trotz Kant ist das begriffliche D e n k e n eben auch eine E r k e n n t n i s quelle.

Digitized by Google

Um schließlich auf das Vorwort zurückzukommen, so erklärt Dr. E. es als ein peinliches Mißverständnis, wenn man sein „Schweigen auf weitere kritische Äußerungen dahin deuten würde, als ob er seinen Standpunkt geändert hätte“ (S. VIII). Gilt dies auch von seiner Ansicht über die Bedeutung der neueren Philosophie, so haben auch wir unserseits von dem in unserer Gegenschrift eingenommenen Standpunkt nichts zurückzunehmen. Gegen die (S. X) verteidigte Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit in der Anwendung auf die Kirche müssen wir uns entschieden erklären. Dieselbe ist theologisch unhaltbar und keineswegs durch die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche gerechtfertigt. Der Begriff einer Idealkirche ist wie der eines Idealchristus auf protestantischem Boden gewachsen. Die katholische Theologie kennt nur die eine Braut Christi, die alle Zeit in gleicher Weise und in derselben Reinheit und Fleckenlosigkeit wirklich ist. Dies ist der dogmatische Standpunkt, den sich der Theologe nicht durch den historischen, empirischen, kritischen trüben lassen darf.

Eine Darstellung und im ganzen sehr treffende Kritik des Neukritizismus Renouviers bietet (3.) E. Janssens in seiner Schrift Le Néocriticisme de Ch. Renouvier. Zugrunde gelegt sind die Essais de critique générale, die „immer sein Hauptwerk bleiben werden, das der Geschichtschreiber und Kritiker speziell lesen und durchdringen muß“ (p. 3). Renouvier begann mit der „Philosophische Kritik“ betitelten Rundschau. Seine Meinungen sind radikal und „laiques“; er verteidigte die republikanischen Prinzipien und bekämpfte die „cäsarischen Ideen“ (p. 5). In der Religion ist die philosophische Kritik vom protestantischen Geiste erfüllt, R.s Philosophie selbst aber von Kant, dem „Philosophen des Protestantismus“ inspiriert. Der Kritizismus, sagt R., ist in der Philosophie, was der Protestantismus in der Religion (p. 7). Die Gewißheit ist die Frucht des Zusammenwirkens der drei vorstellenden (?) Vermögen, Intelligenz, Herz (Gefühl) und Wille (ebd.). „Der antikatholische Feldzug Renouviers konnte nur zum Werke der Entchristlichung Frankreichs beitragen“ (p. 8). Sein Einfluß auf die zeitgenössische Philosophie in Frankreich ist bedeutend, bedeutender, als es auf den ersten Blick scheinen könnte (p. 11). Zwei Strömungen sind in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zu

Digitized by Google

unterscheiden, die eine die positivistische und materialistische, die andere die spiritualistische, die erstere durch Comte und Condillac auf F. Bacon, die letztere auf Descartes, die Schotten, Kant und seine idealistischen Nachfolger zurückgehend (p. 12).

Der offiziellen Philosophie Cousins trat der Positivismus, ein Sensualismus unter neuem Namen entgegen. Dagegen erhob sich der Kantianismus, eingeführt von Lachelier und Renouvier in seinen Essais de critique générale. So groß auch die Macht des Positivismus ist, „läßt sich doch sagen, daß ihm der Neukritizismus gewaltige Schläge versetzte" (p. 15).

R. behandelt die Philosophie Kants kritisch. Durch einen radikalen und intransigenten Phänomenismus will er die Dunkelheiten und Widersprüche dieser Philosophie ausmerzen (p. 20). Er lehnt sich ebenso an Hume wie an Kant an. „Etwas fehlt bei Hume, es ist die Idee des Gesetzes. Etwas ist zuviel bei Kant, die Idee der Substanz, die er unter dem Namen des Numenon beibehält" (p. 21). Kant hätte das Ding an sich, das Unbedingte, das Numenon verbannen sollen. Seine Unterscheidung, das Numenon sei zwar nicht erkennbar, wohl aber denkbar, sei unlogisch (p. 23). Unlogisch daher auch seine Unterscheidung von Verstand und Vernunft (p. 24). Der Graben, der die zwei Kritiken trennt, sei nur durch einen Vernunftglauben zu überbrücken, der sich auf alles erstreckt, was über das unmittelbar und aktuell wahrgenommene Phänomen hinausgeht. „Kant kommt auf das Numenon zurück, nachdem er den Phänomenismus aufgestellt hat. Man muß dieses unverständliche Numenon, dieses absurde Unbedingte, diese zähen Trümmer toter Philosophien davonjagen" (p. 30). Kant teilte seinen Kritizismus in mehrere Kritiken, es gibt nur mehr eine einzige Kritik, die des Erkenntnisvermögens (p. 31).

Wie für Kant, so ist für R. das Erkenntnis- und Gewißheitsproblem das Grundproblem der Philosophie (p. 35). Da wir von der Sache nur sofern sie vorgestellt wird, reden können, so folge, daß die Unterscheidung von Ding und Vorstellung in den Begriff des Phänomens sich auflöst. Dies ist das „Prinzip des Idealismus", worauf R. sein ganzes System aufbaut (p. 40). Auf den Idealismus führe auch das „Gesetz der Quantität" oder das Prinzip der Zahl, auch Prinzip der Begrenzung genannt, demzufolge

Digitized by Google

Raum und Zeit als aktuell unendliche, also widersprechende Größen aus dem Gebiete des Realen auszuschalten seien (p. 44 sq.).

Die Bewußtseinsphänomene scheiden sich in zwei Gruppen: die der vorstellenden und die der vorgestellten Ordnung; jene bilden drei Klassen, die intellektiven, affektiven und volitiven; diese stellen sich stets dem Bewußtsein unter den Bedingungen von Raum und Zeit dar; weder die einen noch die anderen sind Dinge an sich; sie sind uns nur durch ihre Beziehungen erkennbar; daher ein weiteres Prinzip des Neukritizismus: das der Relativität, welches zahlreichen modernen Denkern gemeinsam ist: Locke, Hume, Hegel, Comte usw. (p. 51 sq.)[1] Ein Element dieses Prinzips ist das des Idealismus selbst; denn dieser bedeutet nichts anderes als das wesentliche Bezogensein des Objekts auf das Subjekt und umgekehrt (p. 54). „Für uns existieren nur phänomenale Relationen" (p. 56).

Eine nähere Betrachtung der Relativität zeigt, daß sie geregelt und beständig ist, daher der Begriff des Gesetzes. R. nennt deshalb sein System einen Nomismus des Kosmos (p. 58).

Genau genommen drückt das Gesetz nur die Stabilität der phänomenalen Beziehungen, die Statik der Phänomene aus. Auf ihren dynamischen Gesichtspunkt wendet man besser den Ausdruck „Funktion" im mathematischen Sinne an. Das Bewußtsein ist Funktion der Funktionen der repräsentativen, die Natur Funktion der Funktionen aller vorgestellten Phänomene. Die Philosophen, welche die Realität der Dinge an sich annehmen, vergleicht R. mit den Wilden, die selbstgemachte Götzenbilder anbeten. „Fast jede Philosophie ist nur Idolologie" (p. 65).

R. streicht die Vernunft und behält nur noch den Verstand, der ausschließlich das Phänomen erkennen und denken kann (p. 67).

In R.s Kategorientafel ist Grundkategorie nicht eine, sondern die Relation (p. 73); sie endigt, durch die statischen Relationen (Qualität, Quantität, räumliche Lage) und die dynamischen Relationen (zeitliche Succession,

[1] Durch diese Erscheinung wird die innere Verwandtschaft von Pantheismus und Materialismus, auf die wiederholt aufmerksam gemacht wurde, bestätigt.

Digitized by Google

Werden, Finalität und Kausalität) hindurch, in der Persönlichkeit (personnalité). Jede dieser Kategorien enthält Relationen der Identität und des Unterschiedes und deren Synthese. Folge der Synthese der Kategorien ist der monadologische Panvitalismus des Neukritizismus (p. 76).

R. opfert das Idol: Substanz und läßt nur die Phänomene und ihre Gesetze bestehen; sein Phänomenalismus ist ein rationeller, zugleich analytisch und aprioristisch und „versöhnt die zwei höchsten Repräsentanten der Arbeiten und Untersuchungen der Philosophen über die Methode seit Descartes, Hume und Kant". (So Renouvier.)

Was die „Antinomien" betrifft, so sind die „finitistischen Antithesen" (Endlichkeit oder Begrenztheit von Quantität, Raum und Zeit) frei vom Widerspruch. „Wenn die Vorstellung der Totalität der Phänomene als solche, mit Hilfe der Kategorien, uns unmöglich ist, so sind doch die partikulären Erscheinungen, deren endlicher Inbegriff das Allsein (Tout-Être) ausmacht, den Gesetzen des Verstandes unterworfen. Dies ist die einzige unserem Geiste erreichbare synthetische Einheit. Die Phänomene einigen sich in der abstrakten Ordnung unter der Rücksicht der Relation, in der konkreten Ordnung unter der der Personalität (p. 95).

Erkennen und Bewußtsein fallen, wie bei Descartes, im Systeme Ren.s zusammen. „Die Personalität umfaßt die Kategorien und alle unsere Vorstellungen" (p. 105). Verstand, Gefühl und Wille sind darin unzertrennbar verbunden. Letztes Prinzip der Dauer des Bewußtseins ist der Wille, jedoch in Verbindung mit Erkenntnis, Voraussicht und Gedächtnis (p. 110). Der Phänomenalismus ist gemildert durch die Monadologie; zwischen den Monaden besteht eine prästabilierte Harmonie, kein Verhältnis realer Wechselwirkung. Kausalität ist Bedingtheit. Die Frage nach der Freiheit des Willens führt zu der zweiten Hauptfrage: des Grundes der Gewißheit (p. 126).

Es handelt sich um die vergangenen und mittelbaren Phänomene, und die Antwort lautet: Gewißheit ist Glaube — croyance —, Produkt der drei vorstellenden Funktionen, Intelligenz, Gefühl (passion, coeur) und Wille (p. 134).

Das Kriterium des Neukritizismus stellt also einen zusammengesetzten Charakter dar und ist das Werk der genannten drei höheren Vermögen, daher R. sein System

Digitized by Google

die Philosophie des gesunden Sinnes (bon sens, sens commun) nennt (p. 175).

Schon ein Überblick über unseren vorstehenden summarischen Bericht läßt die Widersprüche dieses aus den disparatesten Elementen zusammengeschweißten idealistisch-monadologischen, kritisch-glaubensphilosophischen Systems hervortreten. Im sechsten Kapitel übt der Vf. Kritik an der Theorie der Erkenntnis und der Gewißheit. „Durch das Prinzip des Idealismus und das des Endlichen, denen zufolge . . . unser Gedanke nur das Phänomen begreift, nähert sich der Neukritizismus Hume. Das Prinzip der Relativität knüpft ihn hauptsächlich an Kant. Unsere Vorstellung ist a priori bedingt durch die kategorische Gesetzgebung des Geistes . . . Aus diesem aprioristischen Phänomenalismus leitet Renouvier seine Theorie der Gewißheit ab" (p. 185 sq.).

Der Neukritizismus verfährt hauptsächlich deduktiv und erinnert an Descartes' geometrisches Verfahren. Aus zwei fundamentalen Sätzen, dem Prinzip der Relativität und der Limitation fließen seine Theorie der Erkenntnis und die der Gewißheit, seine idealistische Auffassung der Kausalität. Kosmogonie und Eschatologie sind die äußersten Anwendungen des Kriteriums des Vernunftglaubens, der selbst aus dem allem Absoluten feindlichen Phänomenismus deduziert ist (p. 187).

Gegen die Behauptung, daß wir Dinge nur durch Vorstellungen, also nicht wie sie unabhängig von der Vorstellung sind, erkennen können, wendet der Vf. ein, sie beruhe auf einer Konfusion der Worte und enthalte eine irrtümliche Interpretation des Erkenntnisaktes. Die Konfusion liegt in der Vermischung desjenigen, was wir erkennen und wodurch wir erkennen. Die falsche Interpretation besteht darin, daß aus dem richtigen Satze: das Erkannte sei im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden, geschlossen wird, daß das Objektiv-reale überhaupt nicht erkannt werde. Der Idealismus wirft fälschlich die direkte Erkenntnis der Realität mit der reflexen des Erkenntnisaktes zusammen (p. 194). Auch den Vorstellungsakt erkennen wir nur vorstellend, also würde folgen, daß wir nur die Vorstellung von der Vorstellung erkennen und so fort ins Unendliche (p. 195).

Das mental Vorgestellte entzieht sich (im Idealismus) unserer Erkenntnis ebenso wie das real Vorgestellte (p. 197).

Digitized by Google

Der Idealismus kann uns nicht einmal über die Übereinstimmung unserer Ideen unter sich belehren. Unser Erkennen ist objektiv, wenn auch inadäquat (p. 197 sq.).

Das Prinzip der Relativität besagt, daß nicht bloß inbezug auf den Erkennenden das Erkennen relativ ist, sondern auch inbezug auf die Gegenstände unter sich; alles, was existiert, ist ein Inbegriff von Relationen (p. 199). Dagegen lehnt sich schon der Begriff der Relation auf, die auf absoluten Terminen beruht (p. 202). Daraus, daß wir urteilend (also verbindend und trennend — in Relationen) erkennen, folgt nicht, daß auch das Erkannte nur in Relationen bestehe (p. 206). R.s Kampf gegen die Substanz und das substanzielle Ich beruht auf einem falschen Substanzbegriff. Er richtet sich gegen den des Descartes und Spinoza, den auch wir verwerfen, und meint dann, damit auch den Begriff der Substanz im Sinne des Trägers von Accidentien zu treffen. „Unsere Intelligenz erkennt nicht bloß die Substanz im allgemeinen, sondern auch die partikulären Substanzen, nicht allein das Absolute in der Ordnung der Inhärenz, sondern auch die spezifische Natur der verschiedenen Absoluten dieser Ordnung" (p. 218 sq.).

Der Vf. stimmt R. zu bezüglich der Verwerfung des Begriffs des quantitativ Unendlichen. Daraus folge aber nicht die Idealität von Zeit und Raum, die Nichtrealität von Materie und Bewegung (p. 226).

Der Raum, meint der Vf., sei zwar kein absolutes Sein, sondern ein relatives, jedoch reelle Relation. Wir bedauern, daß der Vf. den aristotelischen Raumbegriff ebenso wie den aristotelischen Zeitbegriff ignoriert. Der Raum ist nicht bloße Relation; ebenso fällt die Zeit nicht mit der Bewegung zusammen (p. 246). Die Art und Weise, wie der große griechische Denker die Schwierigkeiten des Raum- und Zeitbegriffs zu umgehen weiß, ist bewunderungswürdig. Bekanntlich definiert er den Raum als die unbewegliche Grenze des Umgebenden, die Zeit als Zahl der Bewegung nach dem Früheren und Späteren. Alle späteren abweichenden Versuche, das schwer faßbare Wesen von Raum und Zeit zu erfassen, haben nichts Besseres an die Stelle obiger Definitionen zu setzen gewußt.

Richtig ist, daß die Zeit principaliter objektiv, accessorisch subjektiv ist (p. 255); der Grund hiervon ist nach dem Vf. die Abstraktion von dem Minimum der

Digitized by Google

Veränderlichkeit in der Bewegung (mouvement céleste sci.).[1] Ebendeshalb aber ist die Zeit selbst nicht Bewegung, sondern eine Bestimmung der Bewegung, die ohne die zählende, Früher und Später unterscheidende Tätigkeit des Subjektes nicht zu begreifen ist.

Die Kritik der Gewißheitstheorie R.s betreitet den voluntaristischen Charakter derselben. Herz und Wille üben auf die Erkenntnis nicht einen wesentlichen (konstitutiven), sondern nur einen accidentellen Einfluß aus. R. beruft sich auf die Tätigkeit des Gedächtnisses im Urteil. Dagegen erklärt der Vf., Urteil und Schluß seien nicht „die Synthese der verschiedenen Vorstellungstätigkeiten des Verstandes . . . sie verbinden abstrakte Ideen" (p. 269).

Das Kriterium der Gewißheit, auf welches wir in Wirklichkeit rekurrieren, ist nicht der Glaube, sondern die objektive Evidenz (p. 278). Durch welche psychische Aktivität gelangen wir zur Gewißheit? Wir müssen wissen, ob das Prädikat im Urteil dem Subjekt zukommt oder nicht. Der Akt, durch den wir dies erreichen, ist Einsicht in das objektive Verhältnis von Subjekt und Objekt, gehört also dem Verstande an, nicht dem Willen (p. 281).

Gefühl (passion) und Wille sind nicht „richterliche Instrumente" des Wahren, sie sind Bedingungen, daß der Verstand gut funktioniert (p. 290).

Das Schlußwort resumiert den Entwicklungsgang des R.schen Neukritizismus. Ausgehend von einer Revision des Kantianismus führen die vorgenommenen Korrekturen nahe zu Locke und Hume und geben ihm das Ansehen eines radikalen und kategoristischen Phänomenalismus. Wieder auf Kant zurückgreifend sucht R. dessen beschränkten Glaubensstandpunkt durch den Voluntarismus Lequiers zu verbessern. Kraft des Vernunftglaubens behaupten wir die Treue unserer Erkenntnisse. Nachdem dieser erste Schritt geschehen, baut R. unter dem Einfluß Leibniz' eine monadologische Kosmologie auf, die ihn bis zur Annahme der Existenz eines persönlichen Gottes führt. Schließlich wird der Philosoph zum Dichter, nachdem bereits in der Kosmologie die Einbildungskraft eine hervorragende Rolle spielte. Diesen Werdegang anerkennt R. selbst, indem er

[1] P. 255. Cet élément de variation est trop minime, pour qu'il faille en tenir compte.

Digitized by Google

sein System zuerst Neukritizismus, dann Neue Monadologie, endlich Personalismus nennt. Disparate Elemente sind hier verbunden, „deren totale Einheit man nicht zu behaupten wagen möchte“ (p. 305). Unverkennbar sind die Widersprüche des Systems. Trotz des radikalsten Phänomenalismus spricht R. von äußeren Gegenständen. Unlogisch ist der versuchte Übergang vom Unmittelbaren zum Mittelbaren. R. wird den „Prinzipien“ der Relativität und des Endlichen untreu. Streng festgehalten mußten sie ihn zum Solipsismus führen, zu einem dem Pantheismus Fichtes und Hegels analogen Monismus, und durften Existenz dem einzigen Ich belassen, das seine Phänomene in allen ihren Elementen hervorbringt, den Stoff ebenso wie die kategoriale Form. Mit einem Worte: im Bilde, das R.s System darbietet, spiegelt sich die moderne Philosophie mit all ihren Irrtümern, wie sie der falsche subjektivistische Standpunkt, von dem sie in Descartes ausging, mit sich bringt.

Von H. G. Opitz' Seinswissenschaft liegt uns nunmehr auch (4.) der zweite Band, die Wesenslehre vor.[1] Was uns der Vf. hier bietet, ist ein aufgewärmter Monismus, der vermeintlich alle Widersprüche in dem Begriff des Alleinen (also dem widerspruchsvolltsen aller Begriffe!) löst.

Nachdem der Vf. Materie und Kraft, Körper und Geist, Leib und Seele identifiziert, alle Qualitäts- und Quantitätsverschiedenheiten aufgehoben, gelangt er zur Identität von Gott und Welt, zum Alleinen und damit zu einem „neuen Weltbild, auf dem das Alleine alles außer ihm verdrängt, die Sinne nicht mehr ihre tausend bunten Farben streuen“. „Aus ihm spricht nicht mehr die unerschöpfliche Blumenfülle der Gedanken, ertönen nicht mehr die heiteren und trüben Weisen der stimmungsvollen Leier des Menschengemütes, gaukelt nicht mehr der bunte Schmetterling der Phantasie. In diesen Regionen des reinen Seins, das das Alleine darstellt, ist alles dies verschwunden, sind alle Farben erloschen, alle lebendigen Gedanken erstorben, die Saiten des Menschengemütes verstummt, in ihnen herrscht das Eine: die Erhabenheit der Ruhe, die sich gleichmäßig über alles ausgebreitet und alles unter sich gezwungen hat“ (S. 137).

[1] Über den ersten Band, die Willenslehre, siehe dieses Jahrbuch XV. Bd. S. 381—392.

Digitized by Google

Man sollte nun meinen, dies wäre der Tod, die Stille des Grabes, und die Klage des Eleaten sei vollkommen berechtigt, daß ihm alles in die gleichförmige Öde verschwimme, in welcher alles „Sein" und nur Sein ist. Der Vf. denkt indes anders. Wie im Marmorblock der Zeus Oltricoli, so sind im Alleinen die Dinge nicht als Teile, sondern als Ideen, als Vorstellungen eingeschlossen (S. 138). Im Alleinen sind ihm Gott und Welt zusammengeflossen; es macht ihm daher keine Mühe, sie im Handumdrehen wieder „auseinanderzulegen". Und dieses Kunststück bringt er zuwege ohne das Mittel der Hegelschen Dialektik, ja, wie das heutzutage beliebt ist, auf dem Wege der Induktion, indem er successive von den sensiblen Qualitäten aufwärts alle Unterschiede aufhebt, um sie aber, auf der Spitze der Pyramide angelangt, durch jene Auseinanderlegung insoweit wiederherzustellen, als es das Gemütsbedürfnis erheischt, das einen der Welt gegenüberstehenden Gott postuliert, ohne zu bedenken, daß er nun zwei Gottheiten erhält, von denen die eine ein Teil der anderen (des Alleinen) ist und trotzdem das Ganze sein soll. Doch nicht ganz auf induktivem, sondern auf „spekulativem" Wege, der sich von dem intuitiven, vom Vf. als für die menschliche Vernunft ungangbar bezeichneten, unterscheidet, soll dieses Resultat erreicht worden sein, das überdies ganz den christlichen Anschauungen entspreche, da wir ja nach dem Apostel in Gott leben und seines Geschlechtes sind (S. 146).

Der Vf. spricht demnach dem menschlichen Geiste entschieden das Vermögen der Intuition ab, das unter allerlei Namen, als unmittelbare Anschauung, Intuition, visionäre Anschauung, oberste Vernunft usw. zur Begründung metaphysischer Systeme dienen mußte, und setzt an dessen Stelle die auf empirischer Basis sich erhebende spekulative Methode, von welcher er folgende, nichts weniger als präzise Erklärung gibt, sie sei das „auch den übrigen Wissenschaften geläufige Verfahren, das von der in der Vernunft begründeten Möglichkeit vollster freier Gebarung mit dem Erkenntnisstoffe Gebrauch machend, die Gedanken Pionieren gleich aus dem Reiche des Bekannten in das Reich des Unbekannten hinaussendet, das die noch unverbundenen, die noch in der Luft schwebenden Fäden unserer Vorstellung verknüpft, das Unvollständige vollständiger, das Zusammenhanglose zusammenhängender,

Digitized by Google

das uns Unverständliche verständlicher machen soll" (S. 69).

Wer sieht nicht, daß dieses „spekulative" Verfahren nichts anderes als die Hypothese bedeutet und schließlich doch wieder auf eine Art von Intuition, „reines Denken, Selbstanschauung" hinausläuft, um so mehr als der Vf. das Objekt der Seinswissenschaft als „die innere Erscheinung unseres Ich als solche und in ihrem Verhältnisse zur sonstigen Welt der Dinge" bestimmt? (S. V. S. 7). Und von dieser in sich widersprechenden Definition, welche die Wissenschaft vom Sein (was zweifellos die Metaphysik ist) als Wissenschaft von der (inneren) Erscheinung erklärt, hofft der Vf. die Anerkennung, daß, wenn seiner Darstellung auch sonst nichts gelungen wäre, doch für den Begriff der Seinswissenschaft die richtige Definition gewonnen sei (S. V).

Diese Hoffnung beruht auf Selbsttäuschung, da eben die angeführte Definition den schärfsten Widerspruch herausfordert und im Keime bereits jenen spekulativen Anthropomorphismus enthält, der durch den Gang der philosophischen Entwicklung gerichtet ist. Das in der inneren Erscheinung sich kundgebende Sein könnte nämlich, als Offenbarung des Alleins gedacht, nur die Idee eines anthropomorphen Gottes ergeben. Der Monismus des Vfs. ist ebenso unhaltbar, dabei aber weniger konsequent durchgebildet als der eines Spinoza oder Hegel.

Von dem gegenwärtigen Zustand der Philosophie entwirft der Vf. ein äußerst trübes Bild. „Nicht als ein Königsschloß, wohl aber als ein großes Lazarett erscheint sie (die Wesenslehre) gegenwärtig. Drinnen ruht der königliche Kranke auf seidenen Polstern. Eine Schar von Ärzten umsteht sein Krankenlager" (S. VI). „Arme Philosophie, so möchten wir bei einem Überblicke über ihren dermaligen Zustand ausrufen, beklagenswerteste aller Wissenschaften!" (S. VII).[1]

Fürwahr, es gehört großes Selbstvertrauen dazu, angesichts einer solchen Sachlage, den Versuch einer Wesenslehre, d. h. einer Metaphysik zu erneuern. Der Vf. besitzt es und schmeichelt sich, sein Versuch dürfte in seinen wesentlichsten Teilen selbständig und neu sein (a. a. O.). Wir bedauern dies nicht finden zu können. Das System

[1] Vgl. 8. 15 f.

Digitized by Google

des Vf.s ist ein Hegelscher Monismus ohne das Mittel der Hegelschen Dialektik; denn wie Hegel faßt auch der Vf. die Gegensätze als Widersprüche und glaubt sie durch Identifizierung in einer höchsten Einheit aufzuheben. Und dies soll geschehen mit den „Mitteln des auf empirischem Wege feststellbaren, nach den Regeln der Erkenntnislehre sich richtenden Erkenntnisverfahrens“ (S. IX). Hierin soll wohl das Neue und Originelle des Versuches unseres Autors liegen; er mißlang und mußte mißlingen, da der Monismus zu offen den Tatsachen widerspricht und daher nur durch einen Gewaltstreich, d. h. mit Hilfe einer die natürlichen Erkenntnismittel überfliegenden Methode, wie beispielsweise der Fichteschen freien Tathandlung, der Schellingschen die Identität „aus der Pistole schießenden“ (nach Hegels Kritik) intellektuellen Anschauung, der Hegelschen Dialektik, sich zu behaupten vermag.

Was Hegel betrifft, so stimmt der Vf. dem Ausspruche Fechners bei, die Hegelsche Philosophie sei die Kunst, ein richtiges Schließen zu verlernen. Was ist aber diese Kunst? Nichts anderes als die Logik des Pantheismus, des vom Vf. selbst vertretenen Monismus! (S. 53). Zum Überfluß bedient sich der Vf., um die „spekulative“ Methode zu kennzeichnen, der eigenen Worte Hegels (S. 71), sie sei dasjenige Denken, welches streng methodisch alle Gegensätze und Widersprüche in höhere Einheiten aufzulösen sucht.

Die Wendung, durch welche der Vf. (S. 78) den Absurditäten der Hegelschen Dialektik, die den Gang der Sache selbst zu repräsentieren sich rühmt, zu entgehen sucht: daß „die Sache selbst“ keine Verschiedenheiten und Widersprüche kenne und diese erst durch die Eigenschaften unseres Erkenntnisverfahrens in sie hineingetragen werden, diese Wendung also ändert an der Unhaltbarkeit des Standpunktes des Vf.s nichts; denn alsdann erhalten wir als die „Sache“ nur wiederum das eleatische Eins einerseits, und anderseits erhebt sich die Frage, woher die Verschiedenheiten und Widersprüche im Subjekt?

Im einzelnen sucht nun der Vf. zuerst die Qualitätsverschiedenheiten aufzuheben und gelangt zu dem Resultate, daß, wenn es auch der Chemie nie gelingen sollte, in der Vereinfachung der Zahl der Elemente den „letzten Stoff“ aufzufinden, so trete dies doch nicht dem Rechte (!) der Wesenslehre entgegen, den von der Chemie schon gezogenen

Digitized by Google

Schluß, daß die Materie im letzten Grund eine einheitliche ist, als einen solchen zu behandeln, der für sie, die Wesenslehre, den Wert eines hinreichend evidenten (!) Schlusses hat (S. 99).

Was man auf diesem Wege erreicht, ist ein qualitätsloses — nach des Vf.s Ausdruck einheitlich-einerheitliches — Substrat, das im Wechsel der Qualitäten (richtiger der substanziellen und accidentellen Formen) beharrt, keineswegs aber die Aufhebung der Qualitätsunterschiede und die Rücknahme derselben ins Subjekt.

Ebenso ist der versuchte Beweis für die Identität von Materie und Kraft mißlungen (S. 100 ff.). Selbst wenn, wie keine Materie ohne Kraft, auch keine Kraft ohne Materie wäre (wie der Vf. behauptet), so würde aus dieser Unzertrennlichkeit noch nicht die Identität folgen. Materie und Kraft sind, wie Materie und Form, real verschieden, da in demselben Substrate ein Wechsel der Formen und der Kräfte stattfindet, wiewohl die Materie nie ohne eine Form und ohne Kräfte ist. Handgreiflich ist der Trugschluß „Körper und Kraft, beides in einem Objekte vereinigt, d. h. beide sind identisch, sind ein und dasselbe" (S. 106).

Folgt die Identität von Leib und Seele, die damit begründet wird, daß „ein organischer Körper als solcher nicht ohne das Vorhandensein mit geistigen bezw. seelischen Kräften entstehen und existieren kann" (S. 110). Daß jeder organische Körper beseelt ist, behaupten auch wir; aber abgesehen vom Menschen ist die Seele nicht Geist; die menschliche Seele aber als Geistseele besitzt vom Organismus unabhängige Vermögen, Verstand und Wille, die wir allein, genau geredet, als geistige bezeichnen dürfen. Die Abhängigkeit der geistigen Vermögen von den sinnlichen, sowie die sog. Geisteskrankheiten, erklären sich zur Genüge daraus, daß es tatsächlich ohne Mitbetätigung der Sinne, zumal der inneren, Gemeinsinn und Phantasie, eine Tätigkeit von Verstand und Willen nicht gibt. Diese Mitbetätigung aber ist erforderlich nur von seiten des Objekts. Der Vf. sieht sich selbst gezwungen, um seine Ansicht aufrechtzuerhalten, auf einen „Apparat von unbeschreiblich feiner und verschlungener Kleinarbeit" zu rekurrieren, dessen Tätigkeit eine so subtile sei, daß sie sich unserer Erkenntnis nahezu gänzlich (!) entzieht". Ein merkwürdiges Verfahren, das, wo die Theorie versagt, Tatsachen fingiert!

Digitized by Google

Werden wir uns da wundern, wenn der Vf. weiterhin die Identität von Ich und Nichtich ohne viele Umstände dekretiert?

Um nicht die Geduld des Lesers zu ermüden, gehen wir über die weiteren „Aufhebungen", nämlich der Quantitätsunterschiede, des Unterschiedes „der Urkraft und der sonstigen Erscheinungswelt" stillschweigend hinweg. Über „das Wesen des Alleinen" haben wir uns bereits ausgesprochen.

Der Vf. empfiehlt das Alleine mit der Befriedigung, die es dem seelischen Bedürfnis einer Verknüpfung der Vielheit zur Einheit gewähre. Kann und darf aber ein Bedürfnis über die Wahrheit entscheiden? Und wird dieses Bedürfnis nicht durch das Eine über den Dingen befriedigt?

Indem der Vf. auf die „angewandte" Wesenslehre übergeht, macht er das Geständnis, daß die Theorie des Alleinen für die Daseinsführung nichts, rein gar nichts sei; nur die Verschiedenheiten der Erscheinung anerkennend, können wir sein und leben (S. 158). Spricht sich nicht damit diese Theorie das schärfste Verdammnisurteil?

Der Vf. findet eine Lösung: Das Wesen ruht auf der Erscheinung als ihrer Basis, ihrer Grundlage. „Das Sein läuft auf den Beinen des Scheins" (sic), also auf Scheinbeinen, und das Laufen selbst ist Schein! In echt Hegelscher Weise will der Vf., daß der Satz des Widersprnches auf das Verhältnis von Wesen und Erscheinung keine Anwendung finde (S. 161).

Die Stelle von Begriffen müssen Bilder vertreten. Aus dem „Bade im Alleinen" taucht die Welt nicht wieder als die Erscheinungswelt auf, die sie vor dem Prozesse gewesen (S. 163). Mit der „Hineinbildung" des Alleinen in die Erscheinung eröffnen sich für die Wesenslehre ganz neue Bahnen (S. 164). „Die angewandte Wesenslehre wird also die Aufgabe haben, das Alleine in die Welt der Erscheinung hineinzuarbeiten, hineinzubilden, einen Verschmelzungsprozeß beider in der Weise herbeizuführen, daß die Erscheinungswelt mit den Eigenschaften des Alleinen durchtränkt wird" (S. 165).

Die angewandte Wesenslehre habe die Religion, d. h. die Postulate des Gemütes zu berücksichtigen, keineswegs aber so, daß sie diesen die selbständige, von der Verstandeserkenntnis Umgang nehmende Schaffung von neuen

Digitized by Google

Vorstellungsgebilden gestattet, weshalb Thomas von Aquin im „wesentlichen" recht habe, wenn er annimmt, daß der Intellekt nicht durch Beweise genötigt, sondern auf ein Willensgebot hin den Glaubenssätzen zustimme! (S. 166).

Die Übereinstimmung mit dem Christentum bringt der Vf. dadurch zustande, daß er Trinität und Inkarnation im sabellianischen, d. h. pantheistischen Sinne deutet (S. 170).

Die folgenden Abschnitte betiteln sich: Auseinanderlegung des Alleinen in Gott und die Welt; das Alleine als Prinzip der Welterklärung; das Alleine als Aussöhnung der Widersprüche der Erscheinungswelt. Die Schrift schließt mit einem „Überblick über die wesentlicheren früheren Systeme" und Bemerkungen über „das Verhältnis der Wesenslehre zur Religion".

Von den bisherigen Systemen urteilt der Vf., daß sie „Ringen gleichen, die der Raucher in die Luft bläst, indem er sich an ihnen eine Weile ergötzt, um sie dann als ein Opfer ihrer mangelnden inneren Konsistenz teilnahmslos wieder schwinden zu sehen" (S. 223).

In diesen Worten hat der Vf. seiner eigenen Formulierung der monistischen Weltanschauung das Urteil gesprochen. Es ist ein weiterer in die Luft geblasener und verschwindender Ring in der Kette der dahingegangenen und vom Vf. selbst als tot erklärten modernen Systeme.

Vom Standpunkt der Religion aber müssen wir das Wort zur Versöhnung zurückweisen, das dem Gemüt den Primat und die Entscheidung zuerkennt. Wäre diese Konzession ernst gemeint, so müßte der Vf. seinen monistischen Standpunkt als mit der Religion unverträglich preisgeben. Indes verlangt die Religion selbst eine theoretische Begründung, die sie nur im Theismus finden kann, und verzichtet auf den Primat des Gemütes, unter dessen Fittiche jede Art fanatischer Sektenbildung sich flüchtete (S. 225). Eitel ist daher auch die Hoffnung, es werde die Zeit kommen, „wo die Philosophie und die Religion, sich auf ihr wahres Wesen besinnend, im Alleinen wie in einem Strahlenmittelpunkte sich zusammenfinden und die Hände reichen werden" (S. 232).

Eine ausführliche Untersuchung widmet (5.) Dr. Lang unter dem Titel „Das Kausalproblem" einem der wichtigsten philosophischen Probleme, das mit allen Fragen der Philosophie im Zusammenhange steht und vom Vf. zunächst in die drei Fragen nach dem Begriff der Kausalität,

Digitized by Google

dem Gesetze und dem Prinzip derselben zerlegt wird. Von dem breit angelegten Werke liegt der erste Band: Geschichte des Kausalproblems, vor.

Unter Kausalgesetz versteht der Vf. „nur dasjenige Gesetz, welches für jedes Geschehen eine Ursache postuliert", unter Kausalprinzip aber das Prinzip der Naturgesetzlichkeit oder die Forderung, daß „Ursache und Wirkung nach einer Regel, d. h. gesetzlich miteinander verbunden sein müssen" (S. 19).

Als charakteristisch für den Standpunkt des Vf.s wollen wir die allerdings zunächst nur gelegentlich hingeworfene Bemerkung (die Theorie des Kausalproblems soll nämlich der zweite Band bringen) anführen: causa sui könne nur dasjenige Wesen sein, „das zu seiner Selbstverwirklichung (!) keiner anderen Ursache bedarf, welche Absolutheit, wie die Erfahrung lehrt, bei keinem endlichen Wesen zu finden ist" (S. 20). Sollte demnach Dr. Lang wirklich einer Selbstverwirklichung Gottes das Wort reden? Wir müssen es wohl annehmen, da er bei der Darstellung der thomistischen Kausalitätslehre es befremdlich findet, daß der englische Lehrer, obgleich ihm Gott Realgrund seiner Existenz selbst ist, doch den so naheliegenden Begriff der causa sui ablehne (S. 213). Unmittelbar zuvor konstatiert der Vf. selbst, Thomas erkläre Gott als die lauterste Wirklichkeit mit Ausschluß jeglicher Potenzialität. Der englische Lehrer mußte den Begriff der causa sui ablehnen, da dieser die Bedeutung der selbsttätigen Erhebung des Potenzialen zur Aktualität hat, sonach in sich widersprechend ist. Dem Vf. fehlt das Verständnis für den aristotelisch-thomistischen Begriff der realen Möglichkeit, womit sich ihm auch das für den Begriff der Materie und weiterhin der tiefere Einblick in den Zusammenhang der peripatetischen Lehren, unter anderm die richtige Würdigung der Theorie vom Prinzip der Individuation verschließt.

Die Lücke, die der Vf. in der aristotelisch-scholastischen Begründung des Kausalgesetzes zu finden meint (S. 212), existiert nicht in dieser, sondern, wie es scheint, in seiner eigenen Auffassung. Es ist, wie gesagt, das Fehlen des Begriffs der realen Potenz. Nicht ohne tiefen Grund widmet Aristoteles in den metaphysischen Büchern nicht etwa dem Kausalgesetz, sondern außer dem Prinzip des Widerspruchs den Begriffen von Akt und Potenz,

Digitized by Google

ἐνέργεια und *δύναμις* eine eingehende Erörterung; denn auf diese führt die Analyse des Kausalbegriffs zurück. Der hl. Thomas aber leitet den Begriff der causa prima aus dem des actus primus ab und begründet die Lehre von der Schöpfung aus nichts durch den Begriff des aktualsten Seins, das nicht durch Aktualisierung einer in oder außer ihm vorhandenen passiven Potenz, sondern (relativ, endlich) Seiendes schlechthin setze, d. h. aus nichts schaffe.

Die Schwierigkeiten, welche die neuere Philosophie in ihren beiden Strömungen, der rationalistischen und empiristischen, zur Umdeutung oder Bestreitung des Kausalgesetzes bewogen, haben ihren tieferen Grund in dem von ihr eingenommenen subjektiven Standpunkt, der entweder einseitig auf die subjektive Evidenz oder auf die Erfahrung Gewicht legt. Die subjektive Evidenz führt dazu, das Kausalgesetz nicht bloß indirekt durch das des Widerspruchs zu begründen, sondern mit dem der Identität zu identifizieren, wonach streng genommen die Ursache in der Wirkung nur sich selbst bejahen würde, während der Empirismus das Kausalverhältnis auf eine zeitliche Folge reduziert, indem (wie der Vf. selbst des öfteren richtig hervorhebt) Verhältnisse nur durch das Denken erfaßt werden können, das der Empirismus als selbständige Erkenntnisquelle verwirft.

Wenn also der Vf. die Umdeutung des Kausalgesetzes beziehungsweise die Irrtümer des Rationalismus inbetreff desselben aus der Forderung der begrifflichen Evidenz erklärt, so ist diese Auffassung durch den Zusatz: subjektiver (begrifflicher Evidenz) zu ergänzen (S. 220).

Der Vf. spricht wiederholt von einem Parallelismus der Ordnung des Erkennens und des Seins. Diese Ausdrucksweise ist sehr dem Mißverständnis ausgesetzt und müßte streng genommen zur Verwechslung des Erkenntnis- mit dem Realgrunde führen. Denn was soll jener Parallelismus besagen? Was anderes, als daß der Gang der Sache sozusagen derselbe sei wie der Gang des Denkens, eine Annahme, die, konsequent verfolgt, zum logischen Pantheismus führen würde, wie auch die Entwicklung der modernen Systeme beweist, die von den parallelistischen, dogmatischen Systemen zu denen des absoluten Idealismus geführt haben?

Digitized by Google

Der Vf. erwähnt einen „erkenntnistheoretischen" Gottesbeweis, den Platon geführt und der von Descartes, Leibnitz, Bossuet, Fénélon und Viktor Cousin wieder aufgenommen worden sei. Er versteht darunter den Schluß aus den Ideen des Wahren, Guten und Schönen im menschlichen Geiste auf eine jenseitige absolute Wahrheit, Güte und Schönheit. Dieser Beweis, seiner idealistischen Fassung entkleidet, nicht als erkenntnistheoretischer, sondern als kosmologischer findet sich auch, sofern ihm ein Wahrheitskern zukommt, bei Aristoteles und dem hl. Thomas. Er besagt im Grunde nichts anderes, als daß auch alle Bewegung im Reiche des Geistes auf einen ersten Beweger, und dies ist die als wesenhafte Wahrheit und Güte bewegende höchste Intelligenz, zurückzuführen sei. Beim hl. Thomas kehrt überdies der Grundgedanke jenes Beweises in dem Argument aus den „Stufen" wieder, indem aus der Existenz verschiedener Grade des Wahren und Guten auf ein höchst Wahres und Gutes als Ursache von jenen geschlossen wird nach dem Grundsatze der aristotelischen Metaphysik: per quod aliquid est, hoc et illud magis.[1]

Gegen Darstellung und Kritik der aristotelischen Lehre haben wir außer dem bereits Gesagten noch mehrere entschiedene Bedenken. Nach aristotelischer Lehre soll alles Endliche eine Synthesis aus Materie und Form sein (S. 84). Dies läßt sich nicht beweisen. Gott ist nach Aristoteles allein reiner Akt, woraus nur folgt, daß alles außer Gott mit Potenzialität behaftet ist. Die Begriffe von Potenz und Stoff aber fallen nicht zusammen. Auch im reinen, immateriellen Geiste ist Potenzialität, indem sich Wesenheit und Dasein in ihm wie Potenz und Akt verhalten, keineswegs aber findet sich in ihm Stoff und Form; vielmehr sind reine Geister — und als solche sind wohl die aristotelischen Sphärengeister zu denken — nur Form (formae subsistentes).

Daß Aristoteles die Existenz eines Allgemeinen neben dem Einzelnen annehme, beruht wohl auf einem Versehen. Die ebendaselbst (S. 88) behauptete Unsicherheit in der Erklärung des Substanzbegriffs, die aus der Unterscheidung eines erkenntnistheoretischen und metaphysischen Substanz-

[1] Met. α 993 b 24 sqq. S. 214 kommt der Vf. auf dieses Argument des hl. Thomas zu sprechen und glaubt darin den Grundgedanken des „noetischen" Gottesbeweises zu erkennen.

Digitized by Google

begriffs entsprungen sei, besteht nicht. Der Vf. ist, wie es scheint, durch Zellers Urteil beeinflußt, der in der Annahme einer ersten und zweiten Substanz einen Widerspruch findet. Die neueren Erklärer vermögen eben von der falschen Alternative, das wahrhaft Seiende sei entweder das Allgemeine oder das Besondere, nicht hinwegzukommen. Für den gemäßigten Realismus des Aristoteles haben sie kein Verständnis. Wenn aber der Vf. zu diesem Realismus sich selbst bekennt und dennoch in der Substanztheorie des Aristoteles Unsicherheit (d. h. wohl Inkonsequenz) findet, so beweist dies aufs neue, daß er in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie nicht eingedrungen ist.

Dies gilt besonders von der an der aristotelischen Theorie vom Prinzip der Individuation geübten Kritik. Da wir diesem Gegenstand eine ausführliche Darstellung gewidmet haben[1], so begnügen wir uns an diesem Orte damit, gegen die vom Vf. ausgesprochene Meinung, diese Theorie enthalte die Vorstellung einer Besonderung des Allgemeinen und sei virtuell pantheistisch[2], kurz zu bemerken, daß nach aristotelischer Auffassung Form und Stoff Teilsubstanzen[3] sind, daß der letztere nur insofern als eine Potenzialität bezeichnet werde, als er sich der bestimmenden Form gegenüber als an sich bestimmungsloser, aber bestimmbarer Bestandteil verhalte; so daß aus der Verbindung beider das konkrete Ganze resultiert, ein Ganzes, welches durch die Form spezifisch, durch die Materie individuell bestimmt ist. Also käme auch der Materie eine bestimmende Funktion zu? Allerdings der mat. signata, was der bestimmungslose Stoff eben nur durch die Form ist. Von einer realen Besonderung eines Allgemeinen ist hier nirgends die Rede. Wirkendes Prinzip ist nur das Einzelne, das wieder ein Einzelnes und da es durch seine Form wirkt, ein ihm spezifisch oder generisch Ähnliches hervorbringt.

---

[1] S. dieses Jahrbuch VII. S. 195. S. 331 ff. (Separatausg. S. 91. S. 115 ff.)

[2] „Was Arist. als erste Substanz bezeichnet, verdient dieses Prädikat nicht, wofern die Materie der Grund der Individuation ist, und was er als subalternes Glied betrachtet, rückt an die erste Stelle. Hier liegen nun tatsächlich Anklänge an den Pantheismus vor." (S. 101.)

[3] In den Büchern von der Seele unterscheidet Arist. ausdrücklich die *οὐσία ὡς ὕλη* von der *οὐσία* als *εἶδος*. S. *ψ*. B. 412 a 7.

Digitized by Google

Die Metaphysik des Suarez gilt dem Vf. als das klassische Kompendium der scholastischen Philosophie[1]: ein Urteil, dem wir keineswegs unbedingt zustimmen können. Die „klassische" Scholastik, die eines hl. Thomas steht nicht durchweg in prinzipiellem Einklang mit den Ansichten des Suarez. Wir erinnern nur an das Verhältnis von Wesenheit und Dasein sowie an den Begriff der Materie, welcher S. einen unvollkommenen Aktus zuschreibt, an die abweichende Auffassung des int. agens.

Einem „erkenntnistheoretischen" Apriori soll der heil. Thomas zugetan gewesen sein (S. 191). Diese Übertragung Kantscher Terminologie auf scholastische Lehrsätze ist irreführend. Ein solches Apriori kennt der englische Lehrer weder im Sinne der parallelistisch-dogmatischen Philosophie, noch in dem kritischen Sinne des Wortes. Gleichwohl ist die Lehre des hl. Thomas nicht sensualistisch, weil die von ihm mit Arist. gelehrte Abstraktion ganz anderer Art ist als die eines Locke und Konsorten.

An die Darstellung des Nominalismus (S. 183 ff.) knüpft der Vf. einen Exkurs über zwei Klassen von Begriffen, die Kategorien oder Seinsformen, denen jeder anschauliche Inhalt fehle, und jene allgemeinen Begriffe, denen der Vorzug eigne, daß ihr Inhalt ein anschaulich vorstellbarer ist. Hiergegen läßt sich einwenden, daß der Inhalt jedes allgemeinen Begriffs ein intellegibler ist, also nicht „anschaulich vorstellbar", schon aus dem Grunde, weil anschaulich vorstellbar nicht das Allgemeine ist, sondern nur das Individuelle. Ganz anderer Art ist die scholastische Unterscheidung physischer, mathematischer und metaphysischer Begriffe, die sich dadurch unterscheiden, daß die ersteren eine wesentliche Beziehung auf den sinnlichen Stoff, die mathematischen auf den intellegiblen Stoff (die Quantität) haben, während die metaphysischen von jeder solchen Beziehung frei sind. Erinnert man hiergegen daran, daß sich Begriffe, wie Mensch, Haus und dgl. auf Gemeinbilder stützen, so ist darauf zu sagen, daß auch rein immaterielle Begriffe, wie selbst der des Seins im menschlichen Denken einer solchen Stütze, sei es auch nur des Wortes, bedürfen, indem der Verstand, wie Aristoteles erklärt, ohne ein Phantasma nichts denkt.

Die größere Hälfte des umfangreichen Bandes ist

[1] S. 118.

Digitized by Google

der Darstellung des Rationalismus, Empirismus und Kritizismus gewidmet.

Nach dem Vf. bezeichnet Spinozas Kausalbegriff den Kulminationspunkt des vorkantschen Rationalismus (S. 248). Derselbe beweist, wohin der Subjektivismus auf rationaler Grundlage tendiert, nämlich zur Zurückführung des Kausalverhältnisses auf die Identität; denn die Substanz Spinozas ist in der Tat nichts anderes als der Vernunftbegriff des Seins, das extrem realistisch gefaßte Sein der Eleaten. Aus Spinozas System läßt sich auch die Lehre entnehmen, daß jener Parallelismus von Denken und Sein, der die erste Phase des modernen Rationalismus kennzeichnet, konsequent den Idealismus und Pantheismus aus sich gebiert im Sinne einer Entfaltung der Dinge aus einer wesenhaften Einheit nach Analogie der Art und Weise, wie sich im menschlichen Bewußtsein die logische Idee gewissermaßen zu allem konkreten Sein differenziiert. Das Leibnitzsche Schema äquivaliert augenscheinlich der spinozistischen Substanz.

Die vom Verfasser behauptete wesentliche Übereinstimmung der Baconschen Induktionstheorie (S. 310) besteht schon aus dem Grunde nicht, weil, wie der Vf. selbst konstatiert, Bacon auf induktivem Wege „bis zu den höchsten Prinzipien und Axiomen der Philosophie vorzudringen sucht" (S. 314) und damit der Induktion selbst den Boden entzieht; denn das induktive Verfahren ruht auf unmittelbar evidenten Prinzipien und hat sein Gebiet ausschließlich in empirischen Kausalverhältnissen, die sich der unmittelbaren Einsicht verschließen und daher nur vermittelst einleuchtender Grundsätze wie: Stante causa stat effectus; cessante c. cessat eff., variata c. variatur eff. aus partikulären Tatsachen allgemein erschlossen werden können. Ist das Vorhandensein jeder anderen Ursache ausgeschlossen, so kann ein einziger Fall genügen, um darauf einen Induktionsschluß zu gründen.

Wie man sieht, ist das induktive Verfahren dem syllogistischen geradezu entgegengesetzt und kann daher auf keine syllogistische Schlußform zurückgeführt werden. Dasselbe geschieht ohne Mittelbegriffe, da es ja zur Erkenntnis derselben führen soll; denn wie Aristoteles sagt, der Mittelbegriff ist die Ursache. Seine Aufgabe ist vielmehr, dem Syllogismus die Mittelbegriffe zu liefern.

Digitized by Google

Diese Betrachtung führt uns auf den Gebrauch des Terminus causa im Gebiete des Erkennens, unterschieden von ratio. Streng genommen kann jener Ausdruck nur vom psychologischen Prozeß richtig gebraucht werden, durch den z. B. ein Beweis geführt wird; denn die aktuelle Erkenntnis der Prämissen gestaltet sich in der Tat zur Ursache der Erkenntnis des Schlußsatzes; oder mit anderen Worten, indem der Verstand bezüglich der Prämissen im Akte sich befindet, bewegt er sich zur aktuellen Erkenntnis des Schlußsatzes. Anders verhält es sich mit dem logischen Prozeß, der überhaupt kein realer Vorgang ist, wie wenn ich die Eigenschaften des Kreises aus dem Begriff desselben ableite; von dieser Seite angesehen, erscheinen die Prämissen als ratio, nicht als causa. So z. B. wenn ich das Dasein Gottes beweise, findet zwar ein psychologischer Kausalprozeß statt, der Gegenstand aber unterliegt keinem realen Prozesse, sondern nur einem logischen, idealen, wenn man nicht etwa mit Hegel sagen will, die Gottesbeweise schöpfen ihre Wahrheit aus einer Selbstvermittelung Gottes durch die Welt.

Wenn der Vf. gelegentlich der Lehre Hobbes' bemerkt[1], daß die intellektualistische Philosophie eine angebliche Ergänzung des Kausalbegriffs akzeptieren könne, die es ermögliche, das Kausalverhältnis auf ein Identitätsverhältnis zurückzuführen, so verweisen wir auf das früher Gesagte, daß das Kausalverhältnis zwar durch das pr. contradictionis indirekt begründet, nicht aber auf Identität zurückgeführt werden könne. Das letztere wäre, um uns der Ausdrücke des Vf.s zu bedienen, nicht Intellektualismus, sondern Rationalismus.

Unter dem Titel: Die Periode des Kritizismus werden Kant, Schopenhauer und Maine de Biran behandelt. In der Parallele, die der Vf. zwischen Kant und Thomas von Aquin zieht (S. 468), glauben wir eine Lücke konstatieren zu müssen. Sie betrifft die Auffassung des intellektuellen Erkenntnisvermögens. Ein wesentlicher Unterschied der beiderseitigen Theorie besteht nämlich darin, daß Kant den Intellekt als ein aktives, Thomas dagegen als ein passives Vermögen betrachtet. Was hier inbetracht kommt, ist nämlich unmittelbar nicht der int. agens (*νοῦς ποιητικός*), sondern der int. possibilis (*νοῦς*

[1] S. 321.

Digitized by Google

δυνάμει); denn dieser ist das erkennende Vermögen, während die Funktion des int. ag., wie der Vf. selbst a. a. O. erwähnt, darin besteht, das Objekt des (möglichen) Intellekts (das Intellegible im Sinnlichen) zur Rückwirkung auf denselben (den int. poss.) zu befähigen. Kant wußte von keiner anderen Abstraktionstheorie als der Lockeschen, und da er einsah, daß diese zur Begründung allgemeiner und notwendiger Erkenntnisse nicht ausreiche, ließ er sich zu seiner aprioristischen Auffassung der intellektuellen Erkenntnis verleiten, nachdem er bereits die Unhaltbarkeit der parallelistischen Theorien seiner dogmatischen Vorgänger erkannt hatte.

Dem Schopenhauer für die „interessanten Resultate" seiner Detailuntersuchungen bezüglich der Gesichtswahrnehmungen gespendeten Lob (S. 488) vermögen wir nicht zuzustimmen. Der von Schopenhauer behauptete „intellektuelle Charakter" dieser Wahrnehmungen führte ihn zu der Ansicht, daß auch den Tieren „Verstand" zukomme, indem auch diese vermittels einer unbewußten Anwendung des Kausalgesetzes das verkehrte, doppelte und flächenhafte Netzhautbild in ein gerades, einfaches uud stereoskopisches Sehen umsetzen. Diese Auffassung Schopenhauers ist ganz und gar verfehlt. Jene Erscheinungen erklären sich ungezwungen daraus, daß eben nicht das Netzhautbild unmittelbar wahrgenommen und durch einen Verstandesakt nach außen projiziert wird, sondern der Gegenstand selbst wahrgenommen wird, indem das Auge der Richtung der Strahlen folgt. Näher hierauf einzugehen ist hier nicht der Ort.

Aus dem letzten Abschnitt, dem über Maine de Biran, dessen Theorie des Kausalgesetzes der Vf. zum Gegenstand einer besonderen Schrift gemacht hat,[1] entnehmen wir die vollkommen zutreffende Frage, ob der Schluß des „französischen Kant" von der individuellen Tatsache der durch den Willen bewirkten Veränderungen unseres eigenen Körpers, also von einer individuellen Tatsache „auf ein allgemeines Denk- und Seinsgesetz" ohne anderweitige Anhaltspunkte, als es diejenigen sind, welche uns die innere Erfahrung biete, gültig sei? (S. 513).

Die Darstellung ist lichtvoll und zeugt von Gelehrsamkeit und Scharfsinn. Ein endgültiges Urteil über den

[1] Maine de Biran, Cöln. O. J.

Digitized by Google

Standpunkt des Vf.s wird sich erst nach dem Erscheinen des in Aussicht gestellten zweiten Bandes abgeben lassen. Die Stellung desselben gegenüber Aristoteles und der Scholastik erweckt in uns kein günstiges Vorurteil; der gemäßigte Realismus, zu dem sich auch der Verfasser bekennt, läßt sich ohne die von ihm abgelehnten Theorien über die Potenz, resp. die Materie, die Individuation nicht aufrecht erhalten. Speziell ist das Kausalgesetz ohne den Begriff des real Möglichen nicht wissenschaftlich zu begründen. Wir haben uns über die Bedeutung desselben bei anderer Gelegenheit ausgesprochen. Derselbe ist wie ein Eckstein, den die modernen Bauleute verworfen haben, ohne den aber kein solider philosophischer Bau errichtet werden kann.

Als Kuriosum sei erwähnt, daß Fr. Mauthner, der den Lesern des Jahrbuchs als Sprachkritiker und „Chester-Kas"-logiker bekannt ist, in einem „Aristoteles" betitelten und unter der Ägide von Georg Brandes als Teil der Sammlung „Literatur" erschienenen Pamphlet, in welchem Aristoteles in einer Weise behandelt wird, die jedem Freund der Philosophie die Glutröte der Entrüstung ins Antlitz treiben muß, unter anderem seinen Angriff auch auf den Begriff des Möglichen, mit dem Aristoteles Fangball spiele, gerichtet hat. Mauthner beweist da eine sehr richtige „Witterung", wie auch sein Gewährsmann, der Positivist Lewes, der sämtliche ontologische Begriffe in die Trödelbude verweist.[1]

Über Külpes Schrift: (6.) „Die Gegenwart der Philosophie in Deutschland" können wir uns kurz fassen, da der Hauptinhalt derselben den Lesern des Jahrbuchs aus dem letzten Hefte bekannt sein wird, wo sie uns als Quelle für den augenblicklichen Stand der Metaphysik in Deutschland diente.[2] Külpe beabsichtigt nicht nur eine Schilderung, sondern zugleich in bescheidenen Grenzen eine Kritik der herrschenden Richtung zu geben (S. 4). Nach seiner Ansicht unterscheiden sich Philosophie und Einzelwissenschaften, die rationalen und die empirischen Wissenschaften nur durch die

[1] Die Literatur, herausg. von G. Brandes 2. Bd. Aristoteles von F. Mauthner. Den Naturforscher Aristoteles verteidigt in einem offenen Briefe an G. Brandes der Schweizer Zoologe R. Burkhardt unter dem Titel: „Mauthners Aristoteles". (Gedruckt in Basel, 1904.)

[2] Jahrg. XIX, Das zweite Dezennium des Jahrbuchs S. 388 ff.

Methode von einander (?) S. 5. Die moderne Philosophie ergänze die Einzelwissenschaften durch Logik, Metaphysik und „durch Untersuchungen, die im Geiste und mit den Methoden der Einzelwissenschaften betrieben und durchgeführt werden"; die Metaphysik sei natürlich (sic) ein mit der Zeit wechselnder Versuch, die Leuchtkraft der in den Einzelwissenschaften divergierenden Strahlen in denselben bisher unzugänglich gebliebenen Fernen wirken zu lassen (S. 7 ff.). Von einer Metaphysik als Wissenschaft kann da freilich keine Rede sein.

Vom „neuen Idealismus"[1] urteilt Külpe, er sei berufen, den alten Aufgaben der Philosophie gerecht zu werden und ein neues Zeitalter der Ideen und Systeme anbrechen zu lassen (S. 13): eine optimistische Auffassung, welche durch die Erfolge der Vertreter dieses „neuen" Idealismus (Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt) in keiner Weise gerechtfertigt erscheint.

Den (positivistischen) „Wirklichkeitsstandpunkt" glaubt K. durch die „Setzung und Bestimmung eines fremden Seelenlebens und einer geschichtlichen Realität" (S. 115) überwinden zu können; denn diese seien auf dem Wege der Erfahrung im Sinne des Positivismus nicht erreichbar. Die Philosophie müsse durch das kritische Fegefeuer geläutert, an die Traditionen der großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibnitz anknüpfen (S. 116): ein, wie wir überzeugt sind, erfolgloses Beginnen, das doch wieder zur „Naivität" der nachkantischen Spekulationen führen müßte, die doch, geschichtlich betrachtet, nichts anderes sind, als durch das Fegefeuer der Kritik hindurchgegangene idealistisch-dogmatische Systeme, so beispielsweise der Panlogismus Hegels ein kritisch-geläuterter Spinozismus.

Auf das Gebiet der Moralphilosophie führt (7.) Dr. med. W. Sterns: „Die allgemeinen Prinzipien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis",[2] worin der Inhalt einer größeren Schrift des Vf.s kurz zusammengefaßt ist. Der Vf. bezeichnet seinen Standpunkt selbst als kritischen Positivismus, der sich von dem Positivismus Comtes dadurch unterscheiden soll, daß er die Möglichkeit eines vom materiellen wesentlich verschiedenen geistigen

[1] S. Jahrb. a. a. O. S. 390.
[2] S. Jahrb. XVIII. S. 250.

Digitized by Google

Prinzips offen läßt. Dieser Standpunkt habe Beziehungen sowohl zum kritischen Idealismus Kants als auch zum kritischen Materialismus Du Bois-Reymonds und Griesingers. Als einzige nähere Voraussetzung der wissenschaftlichen Ethik will der Vf. nur die „deterministische Freiheit des Willens" (!) etwa nach Art derjenigen Herbarts gelten lassen. Die Methode der positiv-wissenschaftlichen Ethik könne nur die induktive sein. Grundstock des „sittlichen Triebes" sei der Trieb zur Abwehr schädlicher Eingriffe ins Leben überhaupt (S. 12); also nicht Mitleid sei der eigentliche Beweggrund der sittlichen Handlungen. Zwischen Sittlichkeit, welche Repression, Reaktion sei, und Kultur, die in spontaner Aktion bestehe, sei ein bisher nicht genügend beachteter Unterschied. Die ethische Regel müsse lauten: Handle so weit als möglich entsprechend dem Triebe zur Erhaltung des Psychischen oder Geistigen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe. Höchstes Gut sei diejenige Tugend oder Sittlichkeit, welche in dem dem Triebe zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe entsprechenden Verhalten besteht. Sittlichkeit endlich sei unabhängig von der Religion; denn „das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist ein in derselben Weise, wie die physikalischen und psychologischen Gesetze unabänderliches, notwendiges Gesetz, das unabhängig von der Religion, einem Naturgesetze vergleichbar, in den beseelten Wesen wirkt und wirken wird, solange es beseelte Wesen und eine objektive Außenwelt geben wird" (S. 21).

Diese kurze Charakteristik mag genügen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß diese kritisch-positivistische Ethik ihren Namen „Ethik" wie lux a non lucendo hat. Eine Ethik ohne Freiheit, ohne den Begriff des Sollens oder der unbedingten Verpflichtung, deren Methode die Induktion ist, die statt vom Sollen, vom tatsächlichen Handeln ausgeht, deren Regel rein negativ lautet, kann keinen Anspruch auf Beachtung erheben. Die Loslösung von der Religion teilt sie mit Kant, dessen kategorischer Imperativ aber eben deswegen in der Luft schwebt, weil er nicht durch die allein unbedingt verpflichtende Macht eines jenseitigen unendlich heiligen Willens begründet wird.

Derselbe Vf. behandelt in einer anderen Schrift

Digitized by Google

(8.) Das Wesen des Mitleids.[1] Wie wir sahen, lehnt er es ab, das genannte Gefühl mit Schopenhauer als den eigentlichen Beweggrund des sittlichen Handelns aufzufassen. Die vorliegende Schrift soll nun das Wesen des Mitleids nicht bloß, insoweit es in der Ethik, sondern auch soweit es in der Ästhetik eine Rolle spielt, beleuchten (Vorwort). Der erste Teil der Schrift behandelt die bisherigen Anschauungen über das Wesen des Mitleids. Der Vf. spricht sich gegen die Ansicht Rousseaus und Ad. Smiths aus, daß das Mitleid aus einem Sichversetzen in den Zustand eines anderen Menschen entspringe (S. 6). Lessing habe diese Auffassung erneuert. Dagegen ist nach dem Vf. das Wesen des Mitleids „das verletzte im Laufe sehr vieler Jahrtausende allmählich entstandene Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der gesamten sowohl unbeseelten als auch beseelten objektiven Außenwelt ins psychische Leben" (S. 16).

Der Vf. polemisiert gegen Wundt und E. Dühring, die das Mitleid als ursprünglich in der Natur gesetzt annehmen, da es in diesem Falle nie zu sittlichen Handlungen führen könnte. „Denn das Sittliche ist seinem Wesen nach dem Natürlichen entgegengesetzt" (S. 18).

Ebenso aber wird auch die metaphysische Begründung des Mitleids durch Schopenhauer zurückgewiesen. Daß Schopenhauer die „Ursache des Vorhandenseins des Mitleids auch mit nicht nahen Blutsverwandten, das durch die Natur nicht ursprünglich gesetzt ist, nicht in einer natürlichen, durch sehr viele Jahrtausende gehenden allmählichen Genesis und Vererbung desselben innerhalb des Menschengeschlechtes, was das allein richtige gewesen wäre, findet, sondern durch seine Metaphysik und zwar durch das im Menschen vorhandene Bewußtsein der Wesensgleichheit mit allen Wesen erklärt, welches nach ihm eine Folge des Bewußtseins der Einheit aller Wesen ist, die nichts anderes als Objektivationen eines und desselben Wesens, des Willens, sind, ist der Hauptfehler der Begründung seiner Ethik" (S. 24).

Schopenhauer leugne konsequentermaßen die Pflichten des Menschen gegen sich selbst (S. 25) und schließe

[1] S. Jahrb. XIX. S. 273.

Digitized by Google

auch einen, obschon nur geringen, Teil sittlicher Handlungen bei den Tieren (!) aus (S. 29).[1]

Zum moralischen Gefühl wird das Mitleid erst durch das Opfer, die sittliche Handlung (S. 38): was nach unseren Begriffen die Sache auf den Kopf stellen heißt, indem die Handlung zur sittlichen wird durch den Willen, so daß von Sittlichkeit im Tiere keine Rede sein kann. Freilich spricht der Vf., um die Fiktion tierischer Sittlichkeit aufrecht zu erhalten, von einem sittlichen Trieb, der aus ererbtem Groll stammt und den Willen (!) kräftig antreibt zur Erhaltung des Psychischen (S. 41).

Indem der Vf. wieder auf die „sittliche Regel" zu reden kommt, formuliert er sie in dem Imperativ: „Entwickle den sittlichen Trieb mit allen Kräften" (S. 46). Welchen Sinn soll aber ein Naturgesetz in imperativischer Fassung haben? Wer wird dem Stein befehlen, zu fallen?

Wie das sittlich Gute vom Religiösen, so ist nach dem Vf. das Schöne vom sittlich Guten unabhängig. Die Tragödie hat nur die Aufgabe zu gefallen (S. 48), sie ist Spiel; verbindet sie sich mit der Sittlichkeit, so ist das ein Nebenertrag. Dagegen ist zu sagen, daß das wahrhaft Schöne mit dem wahrhaft Guten zusammenfällt und sich von dem Guten nur durch die Beziehung auf die Anschauung unterscheidet: pulchra sunt, quae visa placent.

Um das Wesen des Mitleids befriedigend zu erklären, mußte der sinnliche Anteil an demselben von dem geistigen klar unterschieden werden. Das Sittliche aber steht in unauflöslichem Zusammenhang mit Vernunft und freier Selbstbestimmung, so daß die tierischen Erscheinungen von selbst aus dem Gebiete des Sittlichen ausscheiden.

Der vergleichenden Religionswissenschaft und zwar der noch immer in vollem Gange befindlichen Kontroverse über das Verhältnis der babylonischen Ausgrabungsresultate zum Alten Testamente ist die Schrift von Dr. J. Horovitz gewidmet: (9.) Babel und Bibel, Randglossen zu den beiden Vorträgen Fr. Delitzschs. Die Schrift entstand aus einem in Frankfurt a. M. im Verein für jüdische Geschichte und Literatur gehaltenen Vortrag. Drei Punkte sind es hauptsächlich, die der Vf. herausgreift, um die

[1] Über die „wenigen, aber deutlichen" sittlichen (!) Erscheinungen bei den Tieren s. auch S. 31 ff.

Digitized by Google

über das Ziel weit hinausgreifenden Schlüsse des Assyriologen zurückzuweisen: 1. Babel und der israelitische Monotheismus, 2. Hammurabi, „König der Gerechtigkeit", 3. der Sabbat.

Was den ersten Punkt betrifft, so bestreitet der Vf. die von Delitzsch noch immer hartnäckig festgehaltene Erklärung des semitischen el, ilu als Ziel sowie den daraus gezogenen Schluß auf eine „einheitliche" Gottheit der alten semitischen Stämme. Ebenso auch die Folgerung aus dem übrigens bestrittenen Vorkommen des Jahwenamens, daß der vierbuchstabige Gottesname ein „geistiges Eigentum" der alten Kanaäerstämme gewesen sei (S. 18).

Bezüglich des zweiten Punktes, so könne, führt der Vf. aus, aus der von Delitzsch angezogenen bildlichen Darstellung ein Schluß auf die Vorstellung einer Offenbarung, die der Gesetzgeber Hammurabi von Schamasch, „dem höchsten Gesetzgeber", empfangen habe, nicht gezogen werden, da Hammurabi sich selbst als König der Gerechtigkeit bezeichne, der die Gesetze gebe, so daß die Unterschrift nicht lauten dürfte: „Hammurabi empfängt vom Sonnengotte seine Gesetze", sondern vielmehr lauten müßte: „Hammurabi, König der Gerechtigkeit", wie er sich selbst im Schlußwort nennt (S. 29).

Endlich den dritten Punkt, den Sabbat anlangend, so ist nicht nur die Etymologie des fraglichen Wortes „schabattu" zweifelhaft, sondern auch der Gebrauch desselben für den „Sabbat" der siebentägigen babylonischen Woche nicht erwiesen. Diese Woche selbst unterscheidet sich ferner von der israelitischen dadurch, daß sie sich nicht gleichmäßig durch das ganze Jahr hinzieht, der vermeintliche Sabbat vielmehr auf den 7., 14., 21., und 28. jedes einzelnen Monats fällt. Diese Tage endlich sind nicht Ruhetage, wie der israelitische Sabbat, sondern Bußtage und das ûm nûch libbi ist eine Abkürzung des häufiger vorkommenden ûm nûch libbi ilâni, Tag der Besänftigung des Herzens der Götter (S. 33). Der Vf. überläßt es dem Leser, zu beurteilen, mit welchem Rechte Delitzsch sage, die in der Sabbat- bezw. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle haben wir dem alten Kulturvolk der Babylonier zu verdanken (S. 45).

Wie die Bibel- und Babelkontroverse, so hört auch die Deszendenzfrage nicht auf, das Interesse der Geister wach zu halten. „Untersuchungen über die Bedeutung der

Digitized by Google

Deszendenztheorie für die Psychologie" betitelt sich (10.) eine Schrift von Dr. M. Ettlinger. Der Vf. hofft „einiges zur Klärung der einschlägigen Begriffe beizutragen" (Vorwort). Er will nicht die Bedeutung der Selektionstheorie, sondern die der Deszendenzlehre für die Psychologie erwägen (S. 10). Jene nehme den Begriff der Zweckmäßigkeit nach Umfang und Inhalt zu enge, indem sie ihn nur auf Lebenserscheinungen und da nur im Sinne der Nützlichkeit für die Erhaltung von Individuum und Gattung anwende (S. 11). Kausale und teleologische Weltansicht schließen sich nicht aus. „Daher verträgt sich eine mechanische Auffassung der Lebensprozesse ebensogut mit einer teleologischen Grundansicht, als etwa eine „vitalistische" oder gar „psychologistische" Auffassung der Atomvorgänge dem Kausalgesetz entsprechen muß" (S. 12). (Es fragt sich indes, ob eine antivitalistische Erklärung des Lebens, abgesehen davon, daß sie an den tatsächlichen Erscheinungen desselben scheitert, nicht der Zufallstheorie Tür und Tor öffnet.)

Die außer der Selektion zur Erklärung der Deszendenz herangezogenen Prinzipien sind in weitem Umfange psychologische. Im Geltungsbereich solcher Prinzipien ist aber dann offenbar die Psychologie zur Lehrerin und nicht zur Schülerin geeignet" (S. 16).

Nach diesen einleitenden Bemerkungen handelt das erste Kapitel vom „heuristischen Wert der Deszendenztheorie für die Psychologie", wobei die systematische Anwendung eine vergleichende Psychologie voraussetzen würde, wie sie in begrenztem Umfange möglich sei (S. 18 ff.).

Den „Darwinschen Problemstellungen" wird nachgerühmt, daß sie „die Bande lösen halfen, welche die psychologische Forschung mit den überragenden Fragen einseitiger Philosophien verknüpften" (S. 20.) (Dies war nun freilich in dem Maße der Fall, daß Darwin die Forschung von aller Philosophie nicht nur, sondern auch von allem vernünftigen Denken loslöste, wie seine Bemerkungen über die Entstehung des Gesichtssinns deutlich zeigen.)

Für den Standpunkt des Vf.s ist die Äußerung bezeichnend, Gegenstand der Psychologie sei das Bewußtseinsleben des erwachsenen Menschen, Gegenstand der vergleichenden Psychologie, der Kinder- und Tierpsychologie das Bewußtseinsleben der Kinder und Tiere (S. 24).

Digitized by Google

Resultat des zweiten Kapitels über die Kriterien des Bewußtseins ist, daß nur „die Modifikation des Verhaltens durch die Erfahrung ein zuverlässiges Kriterium des Bewußtseins“ bilde. Das Lernen der Tiere (führt das 3. Kapitel aus) geschieht durch Gedächtnis, Übung und Nachahmung (S. 42 ff.). Was das Gedächtnis betrifft, so sei das aktuelle Geschehen, woraus wir dasselbe als Fähigkeit erschließen, allemal bewußt; denn es bestehe eben im bewußten Sichabspielen von Vorstellungs- bezw. Empfindungs-Vorgängen, und weil sich diese unter neuen Bedingungen, d. h. nicht infolge der entsprechenden Außenreize abspielen, müssen wir auch eine besondere Art ihrer gesetzmäßigen Bedingtheit, die associative annehmen; dann möge man freilich nicht ohne bedenkliche Annäherung an eine Vermögenspsychologie (!!), von einer besonderen Fähigkeit, dem Gedächtnis reden (S. 43 f.). Also der Vf. perhorresziert die Vermögenstheorie, ohne zu bedenken, wie bedenklich er sich damit dem Positivismus der „großen“ Forscher Darwin, Hume u. dgl. nähert.

Der Vf. ist kein Freund der Scholastik, wie unter anderem folgende Anmerkung (S. 59 A. 1) erkennen läßt: „Diese (des Vf.s) Auffassung des tierischen Seelenlebens deckt sich in allem Wesentlichen mit derjenigen Wasmanns; doch kleidet dieser seine Meinung in eine scholastische Ausdrucksweise, deren Zweckmäßigkeit nicht zugegeben werden kann. Mit der modernen psychologischen Terminologie steht es freilich auch nicht zum besten, und nicht ohne Absicht suche ich oft durch vulgäre Ausdrücke deutlich zu sein.“ (Die zerfahrene moderne Terminologie hat ihren Grund in der Zersplitterung der Systeme, deren Folgen durch Loslösung von allen „einseitigen Philosophien“ nicht wirksam zu begegnen ist. Dem Vf. wäre eine gründlichere Bekanntschaft mit der Scholastik dringend zu empfehlen.)

Das fünfte Kapitel weist die Eigenart des menschlichen Seelenlebens nach; das Lernen des Menschen unterscheidet sich vom associativen Lernen des Tieres als ein solches durch Einsicht und Belehrung (S. 64 ff.). Hieraus ist zu schließen, daß der Unterschied des menschlichen und tierischen Seelenlebens nicht ein gradueller, sondern ein wesentlicher ist (S. 71). Eine Entwicklung der Begriffe sei gewiß nicht zu leugnen, es sei aber eine solche „aus Begriffen, jenen zunächst ganz primitiven

Digitized by Google

Wahrnehmungsbegriffen, die sich bei den ersten Fällen des Wiedererkennens bilden“ (a. a. O.). Das Gemeinbild — so würden wir den weiter entwickelten Gedanken des Vf.s ausdrücken — darf nicht mit den Begriffen verwechselt werden (S. 72). Übrigens zeigt die ganze Erörterung, daß dem Vf. ein tieferes Verständnis des Abstraktionsprozesses mangelt. Bezüglich der „Tiersprache“ heißt es richtig: „Nicht der Besitz einiger Laute beweist etwas für die Intelligenz der Tiere, sondern die einsichtige Verwendung dieses Besitzes“ (würde, ist wohl zu ergänzen, wenn sie nachzuweisen wäre, was nicht der Fall ist, Intelligenz beweisen). Das sechste und letzte Kapitel beginnt mit den Worten: „Daß das Hereinbringen deszendenztheoretischer Begriffe meist nur geeignet ist, die psychologische Einsicht zu hemmen und zu verwirren“ und erklärt am Schlusse: „Und so können wir denn, nachdem der erste Satz dieser Abhandlung sagte, daß das Verständnis der geistigen Entwicklung des Menschen die Aufgabe der Psychologie ist, nun mit der bestärkten Zuversicht schließen, daß die Psychologie dieser Aufgabe mit ihren eigenen Mitteln gerecht zu werden vermag“ (S. 86).

Die Schrift enthält ohne Zweifel brauchbare Bausteine für den Beweis, daß von einer Deszendenz des Menschen nach der psychischen Seite, einer Entwicklung des menschlichen aus dem tierischen Seelenleben keine Rede sein könne. Wir fügen dem hinzu, daß dasselbe von der leiblichen Seite gelte, weshalb jene Konzession, die heutzutage von seiten einiger beliebt wird, daß der menschliche Leib möglicherweise tierischer Abstammung sei entschieden mißbilligt werden muß.

Digitized by Google

ZUR KONTROVERSE ÜBER DEN WORTLAUT DES TEXTES IN DER PHILOSOPHISCHEN SUMMA DES HL. THOMAS 1, 13: „ERGO AD QUIETEM UNIUS PARTIS EIUS (NON) SEQUITUR QUIES TOTIUS".

Von Dr. EUGEN ROLFES.

Der kurze Satz, dessen Wortlaut wir an dieser Stelle noch einmal kritisch besprechen möchten, wird in den Handschriften, auch den ältesten, und in den Ausgaben verschieden, ja geradezu widersprechend geboten, indem er bald lautet: sequitur, bald: non sequitur ad quietem partis quies totius. Er nimmt aber in dem Texte des Gottesbeweises aus der Bewegung eine wichtige Stelle ein, und so ist es durchaus angezeigt, auf die Bestimmung seiner ursprünglichen Fassung allen Fleiß zu verwenden.

Wir hatten in unserer Schrift: „Die Gottesbeweise" S. 81 f. uns für das sequitur gegen das non sequitur erklärt, aber weiter, aus Gründen, die wir angaben, gemeint, eine Konjektur wagen und das ergo in sed oder atqui verändern zu sollen. Wir entschieden uns also dahin, daß zu lesen sei: „sed (atqui) ad quietem unius partis eius sequitur quies totius." In anderem Sinne hat sich darauf Herr Professor Simon Weber in Freiburg i. B. ausgesprochen. Er hat über den Text eine eigene kleine Schrift verfaßt: „Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht", Freiburg, Herder, 1902. Er glaubt aus logischen Gründen, weil nämlich sonst der Beweis des hl. Thomas keine Kraft hätte und ein Sophisma wäre, dartun zu können, daß die einzig richtige Lesart ist: „ergo ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius." Hiermit waren nun wieder die Laacher Stimmen nicht einverstanden. Wir haben den Text ihres Gutachtens augenblicklich nicht zur Hand und wollen statt dessen aus einer uns gemachten brieflichen Mitteilung vom Jahre 1902 anführen, was der Verfasser jenes Gutachtens in vollständiger Übereinstimmung mit einem anderen gelehrten Jesuiten urteilt.

Digitized by Google

1. Die Erklärung von Weber gibt zwar einen Sinn, ist aber umständlicher und schwieriger, dem Texte weniger naheliegend.

2. Das non muß jedenfalls ausfallen, wie dies ja auch in zahlreichen Handschriften sich findet.

Hier hat Rolfes recht.

3. Die von Rolfes vorgenommene Änderung des „ergo" in „atqui" hingegen ist nicht nur unnötig, sondern erschwert und verdunkelt die Sache. Die Auffassung des Textes, nach welcher es heißen muß: ergo sequitur, deckt sich auch ganz mit der Erklärung des Ferrariensis.

Dieses Urteil war für die Webersche Schrift recht ungünstig. Denn sie war eben darum geschrieben, um das non sequitur gegen das sequitur zu verteidigen. Das aber sollte entschieden mißlungen sein.

Was nun mich bestimmt, jetzt, nach so langer Zeit, noch einmal auf die Sache öffentlich zurückzukommen, ist eigentlich ein Zufall. Ich bin vor kurzem von befreundeter Seite auf eine Rezension der Weberschen Schrift aufmerksam gemacht worden, nach welcher Weber überzeugend nachgewiesen haben soll, daß seine Lesart die einzig berechtigte ist. Diese Rezension steht im Literarischen Handweiser 1905, Nr. 2, Sp. 60. Der Umstand also, daß meine Lesart nach dem Gesagten von keinem Zensor unbedingt gebilligt, vielmehr tatsächlich von allen dreien, deren Spruch mir bekannt geworden, abgelehnt wird, war mir eine Veranlassung und Mahnung, die Sache nochmals zu prüfen und das Ergebnis zu veröffentlichen. Ich beschränke mich aber inbezug auf Herrn Professor Weber auf das, was er gegen die Auslassung des non vorbringt. Dagegen lasse ich das, was er für das non und für seine Erklärung der Stelle vorbringt, auf sich beruhen.

Ich erinnere zunächst an den Zusammenhang der fraglichen Stelle. Es soll das Dasein Gottes als des unbewegten Bewegers gezeigt werden, und zwar daraus, daß alles Bewegte durch ein anderes bewegt wird, oder was dasselbe ist, daß nichts im strengen Sinne sich selbst bewegt. Dieses letztere aber soll daraus folgen, daß das sich selbst Bewegende einen inneren Widerspruch enthält. Um nun wieder dieses nachzuweisen, wird zuerst angegeben, welche Eigenschaften das sich selbst Bewegende kraft seines Begriffes haben müßte, um sodann zu zeigen,

Digitized by Google

daß es diese Eigenschaften nicht haben könnte, ohne zugleich das Gegenteil von einer desselben zu haben.

Der betreffende Text lautet: „Wenn etwas sich selbst bewegt, so muß es den Grund seiner Bewegung in sich haben; sonst würde es offenbar durch ein anderes bewegt. Ebenso muß es ein ursprünglich Bewegtes sein, d. h. auf Grund seiner selbst bewegt werden, nicht auf Grund eines Teiles von sich, so wie etwa das Tier durch die Bewegung seines Fußes bewegt wird. Denn so würde das Ganze nicht durch sich selbst bewegt, sondern durch seinen Teil, und ein Teil durch den anderen bewegt. Ebenso muß es teilbar sein und Teile haben, da alles, was bewegt wird, teilbar ist, wie im sechsten Buche der Physik bewiesen wird."

„Dieses vorausgesetzt, folgert er (Ar.) also":

„Das, was durch sich selbst bewegt werden soll, ist ein ursprünglich Bewegtes. Mithin folgt auf die Ruhe eines Teiles von ihm (nicht) die Ruhe des Ganzen. Denn falls, während ein Teil ruht, der andere Teil von ihm bewegt würde, so wäre nicht das Ganze selbst das ursprünglich Bewegte, sondern der Teil von ihm, der bewegt wird, während der andere ruht. Es wird aber nichts, was auf Grund der Ruhe von anderem ruht, durch sich selbst bewegt. Denn wessen Ruhe auf die Ruhe von anderem folgt, dessen Bewegung muß auf die Bewegung von anderem folgen, und so wird es nicht durch sich selbst bewegt. Also wird das, was durch sich selbst bewegt werden sollte, nicht durch sich selbst bewegt. So muß denn also alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt werden."

Ob in diesem Texte der Satz mit „mithin" (ergo) wirklich so lautet, oder ob er vielmehr mit „aber" (atqui) anfangen muß, wollen wir einstweilen außerbetracht lassen. Jedenfalls behauptet Weber, daß es einen sophistischen Beweisgang gibt, wenn man das „nicht" wegläßt. Um nun diese Behauptung auf ihre Berechtigung zu prüfen, wollen wir zuerst den Beweisgang, wie er sich ohne das „nicht" gestaltet, erklären.

Ein sich selbst Bewegendes, so hörten wir, muß drei Eigenschaften haben: es muß erstens den Grund seiner Bewegung in sich, nicht außer sich haben; es muß zweitens sich so selbst bewegen, daß es als Ganzes zugleich das Bewegende und das Bewegte ist; es muß drittens Teile haben, also materiell sein. Nun läßt sich aber zeigen, daß es die zweite Eigenschaft, die es haben muß, auch wieder

Digitized by Google

nicht haben müßte, und so wäre es zugleich ein sich selbst Bewegendes und wäre es nicht.

Setzen wir nämlich den Fall, daß ein Teil des sich selbst Bewegenden ruhte. Was müßte dann die Folge sein? Der andere Teil müßte auch ruhen. Das Ganze bewegt ja nicht mehr als Ganzes. Da also die Ursache aufhört, muß auch die Wirkung aufhören. Wollte man aber sagen, das gelte nur für den ruhenden Teil, der andere bewege sich fort, so folgte daraus, daß er seine Bewegung von sich selbst hätte, und daß also er das sich selbst Bewegende wäre, nicht das Ganze, entgegen der Voraussetzung. Wenn nun aber das Ganze auf die Ruhe des Teils zur Ruhe kommt, so muß auch seine Bewegung auf die Bewegung der Teile erfolgen; und doch müßte dieses nicht der Fall sein, entsprechend dem Begriffe des sich selbst Bewegenden. Dieses ist also in Wirklichkeit kein sich selbst Bewegendes.

Gegen diesen so erklärten Beweis hätte also Weber die Berechtigung seiner Kritik nachzuweisen.

Er behauptet nämlich, wenn man den Text ohne das „nicht" lese, so sei man genötigt, eine willkürliche Voraussetzung zu machen oder auch sich eines Syllogismus mit vier Begriffen zu bedienen.

Die willkürliche Voraussetzung soll sein, daß das ursprünglich Bewegte ratione partis bewegt werde, S. 8, Z. 5 v. unten. Aber wer sieht nicht, daß das keine willkürliche Voraussetzung, sondern eine rechtmäßige Folgerung ist, die sich auf den Begriff des sich selbst Bewegenden stützt, in der Weise wie angegeben? Hier liegt also ein Mißverständnis vor. Weber sagt, der Begriff des sich selbst Bewegenden sei zweideutig, S. 9 f. Es gebe ein sich selbst Bewegendes im weiteren Sinne, wo ein Teil den anderen bewegt, wie es z. B. das Sinnenwesen sei, wo die Seele den Leib bewegt, und man könne ein sich selbst Bewegendes im strengen Sinne denken, welches als Ganzes durch sich selbst als Ganzes bewegt werden würde. Dies sei das ursprünglich Bewegte, das primo motum. Nun werde in dem Satze mit „mithin folgt" ohne weiteres angenommen, das sich selbst Bewegende sei ein solches im weiteren Sinne. Denn nur so könne gefolgert werden, daß auf die Ruhe eines Teiles die des Ganzen folgen würde. Aber dem ist nicht so. Denn, um es noch einmal zu sagen, darum soll auf die Ruhe des Teiles die des

Digitized by Google

Ganzen folgen, weil das Ganze ein primo motum sein soll. Folgte nämlich die Ruhe des Ganzen nicht, so hätte der Teil eine vom Ganzen unabhängige Bewegung, und doch sollte die passive Bewegung des Ganzen und mithin auch des Teiles von der aktiven Bewegung der Ganzen abhängig sein.

Damit wird nun aber auch die Rede von den vier Begriffen, der quaternio terminorum, wie es S. 12 heißt, hinfällig. Weber sagt daselbst, wenn es heiße: das, was durch sich selbst bewegt werden soll, „hoc quod a se ipso ponitur moveri", so sei das ein primo motum, quod non movetur ratione partis, sed ratione sui ipsius"; wenn es aber im Schlußsatze heiße: das, was durch sich selbst bewegt werden sollte, „hoc quod a se ipso ponebatur moveri", so würde dieses bei der von ihm bekämpften Lesart ein solches, „quod quiescit ratione partis, quod ergo movetur ratione partis nec ratione sui ipsius". Aber die Annahme war eben doch ein solches sich selbst Bewegendes, welches in dem strengen Sinne des primo motum durch sich selbst bewegt wird.

Man kann eine Reihe von Seiten in der Abhandlung Webers gelesen haben, ohne den Eindruck los zu werden, daß er den Standpunkt der Gegner des non nicht einmal von weitem erfaßt hat. So drückt er sich noch auf S. 14 so aus, als ob auch kein Schein vorhanden wäre, daß sich an den ergo-Satz ohne non ein Beweis für die Unmöglichkeit eines primo motum anschließen könnte. Denn er schreibt: „Es ist wohl zu beachten, daß durch das „eius" (in dem Satze: ergo ad quietem unius partis eius) die Beziehung des Satzes auf das frühere erheischt wird. Das „eius" kann nur das „primo motum" wieder aufnehmen (eine ganz unmögliche Behauptung, wenn man ergo liest!). Wollte man es auf das „Hoc quod a se ipso ponitur moveri" beziehen, dann würde die Angabe, daß dieses ein „primo motum" sei, allen Wert verlieren, da im weiteren Beweisgang gar keine Berücksichtigung und Verwendung dieser Eigenheit mehr zu erkennen wäre."

Indessen sieht man beim Weiterlesen, wie der eigentliche Grund der radikalen Unzugänglichkeit für den gegnerischen Standpunkt bei unserem Verfasser darin liegt, daß er den nervus probandi in dem Satze mit „denn", der unmittelbar auf den strittigen Text folgt, nicht erkannt hat. Nämlich S. 16 lesen wir: „Anstatt nachzuweisen,

Digitized by Google

daß der Satz „ad quietem partis eius sequitur quies totius" zutrifft, wird einfach gesagt: Wenn nämlich bei der Ruhe des einen Teiles von ihm der andere Teil in Bewegung bliebe, so wäre nicht mehr das Ganze ein ursprünglich Bewegtes, sondern nur der Teil, der bei der Ruhe des anderen in Bewegung verharrt. Wir fragen: Wann wäre denn das Ganze ein ursprünglich, also „ratione sui ipsius" Bewegtes? Etwa, wenn auf die Ruhe des Teiles das Ganze zur Ruhe kommt? Die Lesart B (ohne non) muß sich auf diesen Standpunkt stellen." — Wer das sagt und so fragt, hat offenbar die Bedeutung der Folgerung übersehen, daß der in Bewegung bleibende Teil ein primo motum sein würde. Diese Konsequenz streitet mit der Annahme, daß das Ganze ein primo motum ist. Um also dieser Konsequenz zu entgehen, muß die Annahme fallen gelassen werden, aus der sie folgt, daß ein Teil noch in Bewegung bliebe. Also bewegte sich nichts mehr, und so ist allerdings nachgewiesen, daß der Satz „ad quietem partis eius sequitur quies totius" zutrifft.

Wir glauben: wer das Bisherige mit Verständnis gelesen hat, wird mit uns der Meinung sein, daß das Webersche Urteil über die Lesart ohne non durchaus hinfällig ist, das Urteil nämlich S. 12, „daß durch die Textänderung der Pariser Ausgabe (m. a. W. bei der Lesart ohne non) die Reihenfolge der Schlüsse nicht richtig gestellt ist, daß sie im Gegenteil den Beweis völlig verwirrt, vereitelt und zum Trugschluß herabstimmt."

Wenn also die Lesart sequitur einen Sinn ergibt, der gegenüber den Bemängelungen vollkommen standhält, und sie anderseits durchaus gut bezeugt ist, wie sie das ist, so sehen wir keinen Grund ab, von ihr zu lassen. Wir halten sie also nach wie vor fest.

Nun ist noch die Frage zu erledigen, wie es mit dem ergo und atqui steht. Das läßt sich mit wenigen Worten tun. Das ergo kann ganz gut in folgendem Sinn genommen werden: das Moment des primo motum führt durch einen vermittelnden Gedanken darauf, daß auf die Ruhe des Teiles die des Ganzen folgen muß. Dieser vermittelnde Gedanke liegt eben in dem gleichfolgenden Satze: wenn das übrige sich bewegte, so wäre das angenommene primo motum kein primo motum. Das ergo findet also seine Erklärung im folgenden; das Folgende zeigt, wie der ergo-Satz die rechtmäßige Folgerung aus dem voraus-

Digitized by Google

gehenden Satze ist: das sich selbst Bewegende ist ein primo motum. Immerhin hat in dem Zusammenhange die Wendung mit ergo etwas Überraschendes; hieß es doch vorhin: oportet etiam quod se ipsum movens sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Aber trotzdem bleibt bestehen, daß das ergo durchaus einer guten Deutung fähig ist. Aus diesem Grunde also würde ich die Behauptung, die ich in den Gottesbeweisen S. 81 getan, daß das ergo zum Vorausgehenden nicht paßt, so nicht mehr wiederholen. Ich gebe also zu, daß meine Konjektur mit atqui unnötig und darum der Text, als im Besitzstande, zu belassen ist. Daß dagegen, wie ein Zensor urteilt, durch das atqui die Sache nur erschwert und verdunkelt wird, das gebe ich auch jetzt nicht zu, weil ich es durchaus nicht einsehe.

Jedenfalls ist das Fazit dieser Zeilen: Ich bin für den Text: ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius.

DIE „CONTRITIO“ IN IHREM VERHÄLTNIS ZUM BUSSSAKRAMENT NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS.[1]

Von P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

Um die diesbezügliche Lehre des Aquinaten verstehen zu können, muß man vor allem drei Prinzipien desselben jeglicher Erörterung vorausschicken; denn auf diese stützt sich die Lehre von Thomas wie auf ihr Fundament.

[1] Vgl. das klassische, der Hauptsache nach sowohl bez. des historischen als des spekulativen Teiles die Forschungen abschließende Werk von Dr. M. Buchberger: Die Wirkung des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Mit Rücksichtnahme auf die Anschauungen anderer Scholastiker dargestellt. Gekrönte Preisschrift. Freiburg 1901.

Digitized by Google

Das erste ist: Die Rechtfertigung des erwachsenen Sünders ist, als eine Bewegung des freien Subjektes zur Gerechtigkeit (S. th. I. II. q. 113, a. 5 c; vgl. de verit. q. 28 a. 5. Sent. IV. d. 17. q. 1, a. 3, q. 4) ein vitaler Prozeß, eine organische Lebenserneuerung (in Sent. IV. d. 14 Q. I. a. I. sol. 1 ad 1. Q. II. art. I. sol. III ad 1; d. 17 Q. II. a. 2 sol. VI ad 3; d. 18 Q. I. a. II. sol. II; d. 22 q. II. a 1 sol. I. u. ö. — C. Gent. IV. c. 58 u. c. 72. S. th. III. Q. 84 a. 10 ad 5), deshalb notwendig mit einer Aktivität auf seiten des Pönitenten und einer Betätigung des freien Subjektes durch einen Akt des freien Willens verknüpft (S. th. I. II. q. 113 a. 5 c; de verit. q. 28 a. 5; Sent. IV. d. 17 q. 1, a. 3, q. 4; S. th. III. q. 86 a. 6 ad 1), so daß ihr Wesen nicht allein in die Eingießung der Gnade gesetzt werden kann.

Deshalb ist ein Akt der vollkommenen Reue bei der Rechtfertigung des Sünders unerläßlich,[1] weil nur diese abschließend Bezug hat auf die von Gott gewollte organische Lebenserneuerung. (Vgl. den Sentenzenkommentar, IV dist. 14 a. 17; dann S. th. III. q. 89 a. 1 ad 1—3. Suppl. q. 4 a. 3 c; q. 5 a. 1; q. 2 a. 3 (sed contra) ibid. q. 5 a. 1—3 q. 7 a. 3 ad 3: Suppl. q. 1 a. 1; q. 2 a. 3 (sed contra) Sent. IV d. 14 q. 2 a. 5, q. un. Suppl. q. 7 a. 1 ad 2; q. 10 a. 5 c. et ad 2 und viele andere Stellen, zitiert bei Buchberger l. c. S. 96.)

Zweites Prinzip: Die Kontrition hat als bloßer subjektiver Tugendakt keinerlei Rechtstitel auf die Wiedererlangung der Gnade und auf die Sündentilgung, inwiefern diese jene einschließt. (Vgl. z. B. de verit. p. 28 a. 8 ad 2: „Contritio si consideratur, in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti Poenitentiae . . . Ex hoc igitur non habetur, quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo, sed virtus clavium.) Diese Lehre des Aquinaten ist leicht zu rechtfertigen. Nur im Bunde mit einer vollkommenen Genugtuung kann der Akt der Contritio den Menschen rechtfertigen. Aber diese vollkommene Genugtuung hat der Mensch nur durch Christus und dessen satisfactio secundum rigorem iustitiae, die zu dem

[1] Damit ist nicht einfachhin die sog. „vollkommene Reue“ in dem jetzt gewöhnlichen Sinne gemeint, sondern bloß die von der Gnade informierte Reue.

Digitized by Google

Subjektiven als das ergänzende Objektive hinzutritt. Klarer wird dies noch durch folgende Erwägung: Gott konnte offenbar den gefallenen Stammeltern die Schuld vergeben, ohne ihnen — wegen Mangels einer genügenden und geforderten Satisfactio — die heiligmachende Gnade wieder verleihen zu wollen. In diesem Falle mußte zweifelsohne der Akt der Contritio gefordert und zur Setzung dieses Aktes die entsprechende aktuelle Gnade verliehen werden, weil ja Reue und Beleidigung proportioniert sein müssen. Die Schuld würde dann allerdings gehoben worden sein, aber nur secundum quid, nämlich so, daß die Sünde zwar sub ratione offensae getilgt worden wäre, aber nicht sub ratione maculae, nach dem Mangel der heiligmachenden Gnade. Ja selbst sub ratione offensae würde die Sünde nur secundum quid verziehen worden sein, zur Nicht-Anrechnung der verdienten Strafe zwar, aber nicht zur Aufhebung aller und jeglicher Folge, nicht zur Wiederherstellung der in dem Habitus der heiligmachenden Gnade besiegelten übernatürlichen Kindschaft und Freundschaft.[1] Und wen das wundern und ungläubig stimmen sollte, sei daran erinnert, daß nach der Annahme der meisten Theologen der Akt der Reue und der Liebe von der habituellen Gnade trennbar sei (vgl. Buchberger, l. c. S. 119). Der entwickelten Begründung widerspricht auch nicht, was Thomas IV Sent. q. II a. 4 sol. lehrt: „In peccato duo possunt considerari, scilicet ipsa inordinatio quae in actu est, et macula quae ex actu inordinato consequitur in anima, et secundum hoc peccatum dupliciter remittitur. Quia enim ex ipsa actus inordinatione homo, quantum in se erat, iniuriam Deo faciebat, ideo ex illa parte peccatum remittitur, secundum quod inaequalitas praedicta iniuriae ad aequalitatem iustitiae reducitur, quod facit poenitentia, in quantum est virtus quaedam, per suum actum, ut prius dictum est. Sed ex parte maculae peccatum remittitur per gratiam, quae formaliter peccatum tollit, sicut albedo nigredinem. Es ist ja, wie allgemein zugegeben wird, sichere Lehre des hl. Thomas, wie der Theologen überhaupt, daß, wenn Gott nach der schweren Sünde diese verzeiht, dies einen Akt der göttlichen Barmherzigkeit importiert; deshalb kann der auf seiten

[1] Deshalb würde auch die durch die Sünde verursachte macula noch sub aliquo respectu zurückbleiben.

Digitized by Google

des Pönitenten liegende Akt der Contritio unter dieser Hinsicht nicht die inaequalitas iniuriae bis zur aequalitas iustitiae aufheben. Dies gilt sogar für die gegenwärtige Gnadenordnung, in welcher diese Unzulänglichkeit des Pönitenten behoben wird durch das zu ihm hinzutretende Genugtuungsverdienst Christi. Es kann also diese Stelle des Aquinaten nur den Sinn haben, daß der Mensch eben nur subjektiv, soviel an ihm liegt und er leisten kann, die in einer Sünde gelegene inaequalitas iniuriae zur aequalitas iustitiae behebt. Weil die Sünde einen Akt einschließt, der vorübergeht, und eine Folge des Aktes, die dauernd ist, so muß die Sünde auch nach jeder dieser beiden Beziehungen wiedergutgemacht und aufgehoben werden und der Sünder muß, nach Forderung der Gerechtigkeit, dazu beitragen, was er beitragen kann. Dem sündhaften Akte kann er nun den Akt der der Contritio gegenüberstellen und durch diesen den ersteren wettmachen; aber dieser Akt der Kontrition hat keine Proportion zu der bleibenden Folge, der anwährenden Beraubung der Gnade, von allem anderen abgesehen schon deshalb nicht, weil der Privatio nur der Ersatz durch den Habitus gegenübersteht und weil ja schon von Anfang der übernatürlichen Ordnung an die Verleihung des Habitus eine ganz freie Verleihung Gottes war, so daß nunmehr vor allem, d. h. nach der Sünde, der geschuldete Akt, auch wenn er unzähligemal wiederholt würde, die Wiederverleihung der Gnade unmöglich verdienen kann.

Aber es wurde auch gesagt, daß der Akt der Contritio Macht habe, die ratio offensae zu tilgen. Scheint nun nicht dem zu widersprechen, was Thomas (De ver. q. 28 a. 8 ad 2^{m}) sagt: „(Contritio, si secundum se consideratur) quantum ad reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis“? Bleibt der reatus poenae aeternae, so bleibt doch auch, trotz des Contritio, nach Thomas die ratio offensae. Darauf ist zu entgegnen, daß der reatus poenae aeternae primär nicht die poena sensus, sondern die poena domni besagt, und da bleibt allerdings wahr, daß trotz der Contritio secundum se considerata der Verlust der Anschauung Gottes fortbestehen wird.

Die bisherige Argumentation beruhte auf die Supposition einer Hypothese, eines möglichen Falles, daß nämlich Gott nach der Sünde das in der Sünde liegende Moment der offensa durch einen dem Sünder

Digitized by Google

verliehenen Akt der Contritio hätte tilgen können, ohne den Habitus der Gnade wieder zu verleihen.

Das offenbart auf das klarste, daß die Contritio einen doppelten Charakter an sich trägt, einmal den der Informierung durch die Gnade in der jetzigen Gnadenordnung und dann den eines bloßen Aktes. Es besagt nun keinen Widerspruch, daß die Contritio diesen doppelten Charakter auch jetzt noch an sich trage, ja es muß das wohl so sein, weil das eben in der Natur der Dinge liegt. Demgemäß wird im Prozeß der Rechtfertigung die Contritio diesen doppelten Charakter noch immer betätigen. Folglich wird sie von Gott und dem Menschen zunächst als bloßer Akt gewirkt, sub ratione offensae ignoscendae, was sie nicht präzis kraft der Genugtuung Christi, sondern der reinen Barmherzigkeit Gottes hat, und an zweiter Stelle wird sie gewirkt sub ratione maculae delendae, was allein aus der von Christus secundum rigorem iustitiae geleisteten Genugtuung stammt.

Drittes Prinzip: Das Sakrament der Buße intendiert adäquat die Nachlassung der Sünde und die Wiederverleihung der gratia sanctificans (I. II q. 113 a. 2 u. 6), aber der direkt intendierte Zweck desselben ist nicht die infusio gratiae, sondern die remotio mali, die destructio totalis der Sünde[1] (S. th. III p. q. 84 a. 4 c. Sent. IV, d. 14 q. 2, a. 3, sol. 1). Die Sünde ist aber wesentlich und formell die Vertreiberin und Verhinderin (sie hinterläßt ja im Menschen die ratio offensae, die ratio maculae und den reatus poenae aeternae) der heiligmachenden Gnade;[2] deshalb erscheint als Causa formalis[3] zur Beseitigung des Malum nur die gratia sanctificans (De verit. q. 28 a. 1 ad 7^{m}; a. 2 ad 8^{m} a. 7 c et ad 5^{m} etc.). Insofern also muß das Bußsakrament zur

[1] Diese Totalität der Sünde umfaßt die absentia gratiae nicht bloß als gratiam non inesse noch auch als bloße poena, sondern überdies als macula. Die Corruptio peccati muß sicher deshalb auch diese macula aufheben und diese als impedimentum gratiae direkt beziehen. De ver. q. 28 a. 6; S. th. q. 114 a. 6 ad 2^{m}.

[2] Nicht als wenn durch die Sünde wie durch eine Form die Form der gratia behoben würde, sondern weil die Sünde „aliquid ponit non secundum rationem sed re“ (De ver. q. 28 a. 6 c.) verhält sie sich wie das nigrum zum album, wenn diese die beiden einzigen Farben wären

[3] und eben deshalb auch als Causa finalis; vgl. z. B. De ver. q. 28 a. 6 c: forma et finis in idem numero incidunt.

Digitized by Google

Erreichung des direkt intendierten Zweckes,[1] die giftige Wurzel der Sünde mit allem, was aus ihr entsprossen ist, aus der Seele zu entfernen, die causa formalis, die infusio gratiae ins Auge fassen.[2] Inwiefern also die radicalis remotio mali, die destructio totalis peccati ins Auge gefaßt und als vom Bußsakrament bezweckt betrachtet wird, erscheint die gratia sanctificans als das „Consequens“, als das Spätere; inwiefern aber der Charakter der causa formalis an der gratia sanctificans sich zeigt, ist sie das Frühere, ein Doppelcharakter, der selbstverständlich nichts Widerspruchvolles an sich hat, weil ja verschiedene Gesichtspunkte obwalten (D. ver. q. 28 a. 1 ad 7; q. 28 a. 7).

Nachdem diese Prinzipien vorausgeschickt sind, lassen sich folgende Sätze über die Kontrition in ihrem Verhältnis zum Bußsakrament nach Thomas aufstellen.

1. Die Kontrition ist Teil des Sakramentes der Buße[3] als Teil der sakramentlichen Materie im Gegensatz zu der Absolution als der sakramentlichen Form; so erscheint sie als (innerer) Akt neben anderen Akten des Pönitenten, der Anklage und der Genugtuung, nur daß sie, so betrachtet, secundum informationem et vim deletivam peccati, Effekt der äußeren Buße ist (vgl. in IV Sent. d. 22 q. II a. 1 ad 1[m]). Die so betrachtete Kontrition hat, insofern an ihr bloß das Subjektive, die ratio actus, ins Auge gefaßt wird, keine Kraft zur Nachlassung der Sünden, sondern nur in Verschmelzung mit dem Objektiven der äußeren Buße, welche die virtus clavium überkommt und, dem Charakter des Sakramentes entsprechend, gleichsam veräußerlicht (De verit. q. 28 a. 8 ad 2; S. th. q. 84 a. 5 c. q. 86 a. 6; q. 89 a. 1 ad 1—3; Suppl. q. 10 a. 1 ad 1 etc.). Als Teil des Sakramentes und Effekt der im Zusammenhang mit dem Sakramente stehenden gratia operans ist sie Mitfaktor der Rechtfertigung als concausa instrumentalis. Daraus ergibt sich, daß, bevor die Contritio von der virtus clavium empfängt, (prioritate

[1] Der direkt intendierte Zweck besagt natürlich nicht den letzten Zweck.

[2] Die gratia sanctificans erscheint hier als sakramentale Gnade, die zur gratia s. noch etwas hinzufügt unter dem Respectus der speziell vom Sakramente hervorzubringenden Wirkung (S. th. III q. 72 a. 7 ad 2; q. 62 a. 2 c; dann IV Sent. d. 191 a. 4 sol. 5 u. d. 7 q. 2 a. 2 q. 2. a. 2. Vgl. Buchberger, l. c. S. 188).

[3] actus cooperans ad sanationem peccati; vgl. in IV Sent. d. 22 q. 2 a. 1 ad primum ergo.

Digitized by Google

naturae) sie den Charakter einer bloßen Disposition aufweist (de verit. q. 28 a. 3 ad 9[m]; a. VII u. VIII etc.), daß sie im Empfange als Teil im Werden, nach dem Empfange zwar als fertiger Teil, aber als wirkend erst in actu primo proximo erscheint, weil ja zwischen dem fertig sein zum Wirken und dem faktischen Wirken eine Prioritas und Posterioritas naturae liegt.

Die bloß als Akt und Disposition betrachtete Kontrition entstammt also der gratia operans absolute considerata, die nach ihrer Gnade eingießenden Kraft ins Auge gefaßte Kontrition, die als Akt der eingegossenen Tugend der Buße auftritt, also selbst Habitus ist (Sent. IV d. 14 q. 2 a. 1 sol. 1. — S. th. III q. 85 a. 6; q. 86 a. 6; q. 89 a. 1 ad 1—3. de ver. q. 28 a. 3 c.), ist Ausfluß der mit dem Sakramente in Verbindung stehenden gratia operans.

2. Als gestaltet[1] zum Sünde tilgenden und gnadeeingießenden Akt ist die Contritio ein Akt der eingegossenen und durch die Liebe formierten Tugend der Buße (vgl. auch S. th. 1. 2. p. 113 a. 4. 8. de verit. q. 28 a. 8. IV Sent. d. 17 q. 1 a. 4, q. 1—2). Als solche hat sie satisfaktorische und meritorische Kraft. So angeschaut, bezieht sich die Kontrition primär auf die offensa Dei, sekundär aber auch auf das in der Sünde liegende Moment der Macula (Sent. IV d. 14 q. 2 a. 4 c; a. 1 sol. 2 — Sent. IV d. 14 q. 2. a. 1 sol. 1; a. 4, sol. un., a. 5; S. th. III q. 86 a. 2 c). Ein Akt des Unrechtes, der Beleidigung, der offensa, kann ja nur durch einen auf Ausgleichung und Genugtuung zielenden Akt wiedergutgemacht werden — durch einen Akt der Tugend der Buße, der Reue, und dieser Akt setzt, soll er im vollen, eigentlichen Sinne satisfaktorisch sein die Gnade als Formalursache voraus (Sent. IV d. 17 q. 1 a. 4 sol. 2. De verit. q. 28 a. 8 c.).

Daß aber sekundär die zum sündetilgenden Akte gestaltete Contritio sich auch auf die ratio maculae bezieht, kann nicht zweifelhaft sein, weil die so betrachtete Kontrition die Sünde ja total zerstören und alles wiedergutmachen soll.

[1] Diese Gestaltung vollzieht sich unter dem Einfluß des Leidens Christi (causa meritoria) und der virtus clavium (effectus instrumentalis), deshalb ist die Reue nicht bloß gnadeeingießender Akt, sondern auch gnadeempfangender Akt.

Digitized by Google

3. Insofern die Kontrition nicht als Teil des Sakramentes, nicht als Materialursache erscheint, sondern als rein subjektives Element, das beeinflußt werden muß durch die Form, so daß die innere Buße Sache der äußeren ist (IV Sent. d. 22. q. II. art. I quaestiunc. III sol. II ad primum), ist sie, wie kein voll schuldtilgender,[1] so auch kein meritorischer und satisfaktorischer Akt. Also betrachtet, bezieht sie sich nur auf die offensa Dei, so daß die ratio delendae maculae und die infusio gratiae ganz ausgeschlossen ist (De verit q. 28 a. 7 ad 2ᵐ).

4. Insofern die Schlüsselgewalt als Formalursache im Sakramente fungiert[2] und die Materie als solche zu informieren hat, importiert sie die heiligmachende Gnade und insofern ist diese Formalursache, nicht causa efficiens (de verit. q. 28 a. 2 ad 8ᵐ et 9ᵐ; a. 7 ad 5ᵐ etc.) für die Beseitigung der Makel.

5. Während Gnade und Habitus der Liebe nebst jenem der Buße die Sünde formaliter vertreiben, vertreibt die durch das Sakrament beeinflußte Contritio die Sünde effective. Denn befruchtet von der virtus clavium, überströmt sie die ihr gewordene vis deletiva peccati in das Subjekt, den Sünder. Als weiterwirkend wirkt also die Contritio sicher effective. S. III q. 90 a. 1.

6. Wenn wir fragen, wie der Prozeß der Rechtfertigung sich vollzieht, wenn alles ordnungsgemäß verläuft, so lehrt Thomas, daß die zur Tilgung der Schuld erforderliche Contritio, die der Pönitent als Disposition zu bieten hat und die als Causa instrumentalis von der Gnade geformt sein muß, der natürlichen Ordnung und Aufeinanderfolge nach als der erste Teil den übrigen Teilen, der Beichte und um so mehr der Absolution und Genugtuung vorauszugehen pflegt (De verit. q. 28 a. 5 [sed contra]): Contritio est prima pars poenitentiae. Suppl. q. 7 a. 3 ad 3: Contritio est prima pars poenitentiae, efficaciam aliis partibus praebens. Sent. IV d. 17 q. 2 a. 1 q. 1 ad 7: Contritio naturaliter praecedit confessionem, sed quod aliquando sequatur, est per accidens ex defectu

[1] in 4 Sent. d. 14 q. 2 a. 4.

[2] Das tut sie in der Tat in gewissem Sinne, weil ja nach dem früher Gesagten die Reue auch gnadeempfangender Akt ist; die virtus clavium teilt nun unter dem Einfluß des Leidens Christi (causa meritoria) die Gnade der Reue mit, was sie nicht könnte, wenn sie nicht selbst die Gnade hätte. Mit und in der Gnade informiert sie also die Reue.

Digitized by Google

poenitentis (Vgl. Sent. IV d. 16 q. 1, a. 1, sol. 3, d. 22, q. 2 a. 1, q. 3. S. th. III, q. 89 a. 1 ad 2. 3). Das erklärt sich auch ganz natürlich. Alle Akte des Pönitenten sind ja hingeordnet auf die remissio peccatorum. Nun aber sind sie das als dispositio und conefficiente Ursache. Folglich müssen sie, insofern sie Ingrediens und Mitfaktor der Rechtfertigung sind, Zusammenhang haben mit der causa formalis und principalis, welche die gratia sanctificans in virtute clavium ist. Folglich müssen die Akte des Pönitenten durch die gratia sanctificans schon informiert sein, was nichts anderes besagen kann, als daß die Contritio der natürlichen Ordnung und Aufeinanderfolge als erster Teil sogar der Anklage vorausgeht, wobei die virtus clavium in dem Votum Sacramenti vorausgehend wirkt zur Informierung der Contritio als dispositio mit der gratia sanctificans.

Gleichwohl kann aber auch nach Thomas, wie aus den angeführten Zitaten klar ersichtlich ist, zuweilen per accidens und wegen eines Defektes auf seiten des Pönitenten die Reue[1] zeitlich erst nachfolgen. Und das können wir uns folgendermaßen erklären: Die attritio genügt nach Thomas nicht, auf daß unmittelbar die Mitteilung der heiligmachenden Gnade erfolgen könne; ja nach Thomas muß die Anklage schon informiert sein von der Contritio, weil ja nicht die Attrition, sondern die Kontrition als Teil des Bußsakramentes zu gelten hat, per se loquendo, wie wir gesehen haben. Aber diese Anklage liegt vor nicht bloß während sie abgelegt wird, sie liegt auch vor bis zum gänzlichen Abschluß der Beichte, sie dauert moralisch an, solange der Pönitent im Beichtstuhl weilt, sie ist noch während des Aktes der Absolution andauernd. Daran kann nun die Gnade Gottes anknüpfen, und der auch nach dem Abschluß der Anklage oder selbst im Moment der Absolution erweckte Akt der Kontrition informiert noch die Anklage, weil diese noch vorliegt. So sagt Thomas Sent. IV, d. 17 q. 1 a. 4 sol. 2: Simul cum gratiae infusione et iustificatione est motus contritionis, sed motus attritionis praecedit quasi praeparatorius (Vgl. auch De verit. q. 28 a. 8, resp., und Sent. IV d. 17 q. 1 a. 3, bes. q. 4; de verit. q. 28 a. 3. 5 und 8. S. th. I. II. q. 113 a. 3. 5).

[1] Contritio.

Digitized by Google

7. Die in den Prozeß der Rechtfertigung eingreifenden Elemente und Faktoren haben ein sehr verwickeltes Verhältnis zueinander, in das nur die subtilste Distinktion einigermaßen Licht zu bringen vermag. Darüber vgl. Buchberger: Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin 1901. S. 181.

Aber auch hier erscheint wieder zur Vermittelung des Verständnisses als kapitaler Punkt die Lehre des hl. Thomas, daß die Rechtfertigung und die infusio gratiae eine totale Lebenserneuerung des Menschen besagen, einen vitalen Prozeß, und nicht bloß eine habituelle Umwandlung. Hält man das fest, so wird man folgende Sätze del Prados verstehen, in denen das Verhältnis der menschlichen Akte zur Ursächlichkeit der Bewegung Gottes scharf nach Thomas (q. 111 a. 2. 1. 2. q. 113, a. 1. 2. 3. 8; III p. q. 86 a. 6 ad 1^m.) wiedergegeben ist. „Ista quattuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet: gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae producuntur et causantur a solo Deo tamquam a movente et determinante et agente liberam hominis voluntatem. — Primo namque est motio ipsius Dei moventis, nempe gratiae infusio, et quantum ad hoc libera hominis voluntas passive se habet. — Deinde est motus mobilis, nempe motus liberi arbitrii in peccatum, et quantum ad hoc libera hominis voluntas passive etiam se habet, sed non mere passive: agitur namque liberum hominis arbitrium, ut agat, movetur ut consentiat et libere consentiat Deo agenti, determinatur ut libere efficiat suum proprium actum, cognoscendo, sperando, omando: accedendo ad Deum per desiderium et recedendo a peccato per fugam. — Ac postremo est perventio ad terminum huius motus, remissio scilicet culpae in qua iustificatio consumatur, et quantum ad hoc motus mobilis, quod est liberum arbitrium, pervenit ad terminum sui motus sub motione Dei moventis. Liber enim voluntatis humanae consensus non est causa gratiae quae infunditur sed effectus, non praevenit motionem Dei moventis, sed ab ipso Deo praemovente praevenitur“. Divus Thomas. Vol. II a. 1901 p. 141.

8. Die Lehre des Aquinaten, daß die Contritio, rein als subjektiver Akt aufgefaßt, noch nicht die Einführung der gratia sanctificans veranlassen kann, hat ein doppeltes Fundament, ein theologisches und ein philosophisches. Das

Digitized by Google

theologische liegt darin, daß der Ratschluß der Erlösung selber noch nicht eine Rücksichtnahme auf die Verdienste Christi importiert; er veranlaßt nämlich diese wie das Werk der Erlösung selbst; dem entspricht nun das Subjektive im Akt der Contritio; insofern die Verdienste Christi erscheinen, tritt die volle Satisfaktion, die satisfactio secundum rigorem iustitiae auf, die alles wieder herstellt; und dem entspricht die Contritio nach ihrer sündetilgenden und gnadeeingießenden Kraft, nach der sie schon selbst von der Gnade informiert ist. Das philosophische Fundament aber liegt in folgendem Satze von Thomas: „Plura requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem" de verit. q. 28 a. 8 „ad quintum dicendum quod dispositio".

PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE SCHRIFTEN DES PAULUS AL-RÂHIB, BISCHOFS VON SIDON.

Aus dem Arabischen übersetzt von

Dr. GEORG GRAF.

Vorbemerkungen.

Unter dem Namen des Paulus al-Râhib al-Antâkî, Bischofs von Sidon (Saida), sind folgende Werke überliefert:

I. Kompendium der Theologie oder „Methaphysischer Traktat über den Schöpfer, sein Wort und seine Attribute". Hss.: Vat. ar. 111, fol. 1—20 (saec. 15); 112 p. 1—45 (scr. 1543 D); 147, fol. 21—58 (scr. 1571 D). Bodl. Uri (Christ.) 42[2], hiervon Abschrift: Nicoll 25 p. 1—57; Uri 51[3]. Upsal 489[4] (scr. 1756). Ediert in Al-Mašriq IV (1901) 961—968; 1022—1229 nach Hss. in der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut.

Digitized by Google

II. Kurze Auslegung des christlichen Dogmas von der Einheit und Trinität Gottes und der Inkarnation auf Bitten eines befreundeten Scheich. Hss.: Vat. ar. 111, fol. 55—56^{r}; 112, p. 124^{v} sqq; 147, fol. 135—138^{r}. Ediert in Al-Mašriq I (1898), 840—842 nach orientalischen Hss.

III. Antwort auf Einwürfe desselben Scheich gegen die Trinität und die Inkarnation: Cod. Vat. ar. 112, p. 143—146.

IV. Widerlegung eines moslimischen Philosophen, welcher behauptete, es gebe nichts Böses ohne Gutes und umgekehrt. Cod. Vat ar. 147, fol. 138^{v}—140^{r}. Ed. in Al-Mašriq VIII (1904), 313 f. nach orientalischen Hss.

V. Antwort auf die Behauptung eines Philosophen, die Erzählungen von den Wundern Christi seien metaphorisch aufzufassen: Codd. Vat. 113, p. 147—150; 147, fol. 140^{v}—143^{r}. Ed. a. a. O. S. 374 f. nach or. Hss.

VI. Antwort an denselben über die Prädestination: Codd. Vat. ar. 112, p. 151—171; fol. 143^{v}—152. Ed. a. a. O. S. 376—379.

VII. Historisch-dogmatische Dissertation über den Unterschied der christlichen Nationen in Sachen des Glaubens und der Disziplin, worin er die Irrtümer und die Riten der „Sekten" darlegt und die Lehren und kirchlichen Disziplinen der Gräco-Melchiten gegen Nestorianer, Jakobiten, Maroniten und Lateiner verteidigt: Codd. Vat. ar. 111 fol. 46^{v}—54; 112, p. 116—124^{r}; 147, fol. 115—134.

VIII. Kürzere Abhandlung über die christlichen Sekten: Cod. Vat. ar. 141, fol. 68^{v}—85^{r}. Ed. a. a. O. S. 702—709 nach orientalischen Hss. — Wahrscheinlich hiermit identisch „Professio fidei orthodoxae contra omnes haereses": Codd. Vat. ar. 111, fol. 59—65; 112, p. 172—183.

IX. Brief an einen mohammedanischen Freund in Saida, worin er darlegt, was die Christen des Abendlandes von Monammed und dem Koran halten, und das Christentum verteidigt. Hss.: Vat. ar. 83, fol. 126—135 (saec. 16.); 111, fol. 34^{v}—46^{r}; 112, p. 82—115; 147, fol. 87—114. Bodl. Uri 51[2]. Ed. in Revue de l'Orient Chrétien. VIII (1903), 413—425.

X. Über das Heidentum und Judentum: Codd. Vat. ar. 111, fol. 21—34^{r}; 112, p. 46—81; 147, fol. 59—86. — Ansprache gelegentlich der Konversion einiger Juden in Saida: Cod. Par. 156[4] (nach Catal. éd. 1739).

Der erste Traktat des „Theriak der Geister über die

Digitized by Google

Wissenschaft der Grundlehren" des Rašîd Abû-'l-Chair, trägt den Namen des Paulus al-Râhib und ist vielleicht identisch mit einer der schon angeführten Schriften: Codd. Bodl. 38; 50. Par. fond anc. 97; 102[1] (vgl. M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache. Leipz. 1877. S. 37.)

Der sub IX genannte Brief gibt uns einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Zeit, in welcher unser Autor gelebt hat. Es hat nämlich gegen denselben ein bekannter moslimischer Polemiker, Taqi al-Dîn Abû-'l-Abbas Ahmed b. Teimîja al-Harrânî, der 1261—1328 lebte, eine Gegenschrift verfaßt, worin er die einzelnen Behauptungen des Paulus aufführt und zu widerlegen sucht (Hss. Bodl. Nicoll. 45; Leyd. 583).[1]

Eine noch präzisere Bestimmung ist uns aus VIII möglich, wo unter den christlichen „Sekten" auch die Maroniten aufgeführt werden. Zwar findet sich in der Textausgabe dieser Name nicht, aber der Herausgeber hat mir brieflich mitgeteilt, daß überall statt des im gedrukten Text in Parenthese gesetzten Wortes „Monotheleten" die Hs. „Maroniten" hat, und daß diese Substituierung mit Rücksichtnahme auf die äußerste Empfindlichkeit der Maroniten in Sachen ihrer Geschichte[2] geschehen ist. Dem Verfasser sind also die Maroniten, die er doch aus nächster Nähe — in Antiochien und in Saida am Fuße des Libanon — kennen mußte, nur als Monotheleten bekannt. Zum wenigsten muß der weitaus größere Teil derselben monotheletisch gewesen sein. Allgemein war dies noch der Fall vor der ersten Union der Maroniten mit der römischen Kirche unter dem lateinischen Patriarchen Haimerich (1142—1187). Weder diese noch eine zweite Union i. J. 1230 war allgemein und andauernd, erst von 1290 an, d. i. nach Absetzung des monotheletisch gesinnten maronitischen Patriarchen Lukas II., war und blieb die Vereinigung mit Rom vollständig. Weil nun einerseits kein Grund zur Annahme vorliegt, daß Ahmed b. Teimîja gegen einen mehr als ein Jahrhundert vor ihm lebenden christlichen Schriftsteller polemisiert, — das wäre der Fall, wenn Paulus al-Râhib vor der ersten Union der

[1] S. Steinschneider a. a. O. S. 32. Andere Streitschriften gegen die Christen von demselben ebd. SS. 36. 66. 89. 104. 108.

[2] Sie wollen bekanntlich von jeher orthodox und treue Söhne der römischen Kirche gewesen sein.

Digitized by Google

Maroniten gelebt hätte —, und weil es anderseits auffallend wäre, daß in letzterem Falle Ebedjesu (gest. 1318) und Abû-'l-Barakât (gest. 1365) ihn in ihren Schriftstellerkatalogen nicht erwähnten, wie sie es tatsächlich unterlassen, so bleibt nur übrig, ihn, bezw. seine schriftstellerische Tätigkeit dem 13. Jahrhundert und zwar der Zeit vor dem J. 1290 zuzuweisen, mit anderen Worten ihn als älteren Zeitgenossen des Ahmed b. Teimîja, des Ebedjesu und des Abû-'l-Barakât zu erklären.

Sonst ist aus seinem Leben nichts bekannt, als daß er in Saida Bischof des melchitischen Ritus und zuvor, wie aus seinem Beinamen zu schließen, Mönch in oder aus Antiochien war. Aus IX geht noch hervor, daß er eine Reise nach Konstantinopel, in die Länder der „Franken" und nach Rom unternommen hat.

Seine Schriften, die durchwegs den Charakter der Apologie und einer sehr milden Polemik tragen und mehr Aufklärung als Bekehrung bezwecken, geben ihm das Zeugnis philosophischer Schulung, dialektischer Gewandtheit und gründlicher Kenntnis auch der arabisch-moslimischen Philosophie und Theologie, Eigenschaften, die ihn berechtigten, an der im Orient unter Juden, Mohammedanern und Christen vor ihm noch allgemeiner als zu seiner Zeit auf der Tagesordnung stehenden Erörterung der Probleme von der Weltschöpfung, von Gott, seinen Attributen und seinem Verhältnis zur Welt sich zu beteiligen.[1] Sein Stil ist im allgemeinen einfach und klar, besonders beim syllogistischen Beweisverfahren, selten weitschweifig und schwer verständlich, seine Sprache reich an Provinzialismen.

Im folgenden sind die bis jetzt (Dez. 1904) in Al-Mašriq erschienenen Schriften übersetzt.[2]

---

[1] Des näheren gedenke ich mich über die Philosophie und Theologie des Paulus al-Râhib in einer eigenen Arbeit über die Apologetik des christlichen Orients im späteren Mittelalter zu verbreiten.

[2] Eine sehr freie und zuweilen ungenaue französische Übersetzung von IX. ist dem arabischen Text in Revue de l'Orient Chrétien VIII, 391—412 beigegeben.

Digitized by Google

I.

Metaphysischer Traktat[1] über die Existenz des Schöpfers, sein Wort und seine Personen.

1. Kap. Die Existenz des Schöpfers.[2] — Lob sei Gott, dem weisen und lebendigen, wissenden und mächtigen, milden und freigebigen, gütigen und barmherzigen, jeglichen Dinges Ersinner und Beginner, alles Lebendigen Ertöter und Beleber, des Raumes Urheber und Existenzgeber, der Zeit Erschaffer und Abschaffer, den die Orte und Welten nicht einsperren, den die Nacht und der Tag nicht mindern und mehren,[3] den die Zeiten und Ewigkeiten nicht aufzehren. Wir loben ihn wegen der Huld uns erwiesener Wohltaten, und danken ihm für die Menge der empfangenen Gnaden.

Nun beginne ich die Beweisführung von Kapiteln, welche verschiedene Gegenstände umfassen, um damit die Meinungen derjenigen abzutun, welche von uns falsche Ansichten haben und mit wenig Kenntnis unserer Meinung behaupten, daß wir Polytheisten seien und keine Einsicht in unsere Religion und kein Bedürfnis zu einem Beweise für sie aus uns selbst hätten. Wenngleich ich arm an Wissen und mit Fehlern überladen bin, sehe ich doch, daß ich mit der Rede[4] von der Existenz des Schöpfers den Anfang zu machen habe, gemäß des Befehles Gregorius' des Theologen,[5] indem er nämlich sagt: Mache Gott zum Anfange und zum Ende deiner Sache![6]

[1] Ar. risâla 'aqlija.

[2] Die der arabischen Schreibweise eigentümlichen appositionellen Zusätze bei der Nennung Gottes: „Der erhaben ist" u. dgl. lasse ich in der Übersetzung stets weg. Ferner berücksichtige ich nicht die bedeutungslosen Varianten und als Glossen unverkennbaren Zusätze der einen oder der anderen Hs. Die in Parenthese ( ) gesetzten Worte sind erläuternde Zusätze von mir.

[3] Wörtlich: „nicht ändern."

[4] Ar. kalâm; s. f.

[5] Eigentlich: „Das Mutakallim in der Theologie." Derselbe Titel ist dem hl. Gregor von Nyssa in einer Hs. der Orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut gegeben, welche die arabische Übersetzung einer ihm zugeteilten Schrift „Über die geschaffenen Dinge" enthält; s. Al-Mašriq VII (1904), S. 1066. — Die Mutakallimûn, „die mit sich reden Lassenden", sind ursprünglich überhaupt alle, welche eine religionsphilosophische diskutierbare Behauptung, einen kalâm, aufstellen, besprechen und verteidigen; mit der Zeit wurden damit nur mehr die orthodoxen Theologen bezeichnet.

[6] Diese Einleitung fehlt in einer Hs.

Digitized by Google

Wir, die Gemeinschaft der gläubigen Christen, wissen: Das Seiende[1] ist einem anderen Seienden nur wegen einer der folgenden Eigenschaften (sic) dienstbar[2] entweder zum Entgelt für eine Wohltat, die ihm erwiesen wurde, oder aus Verlangen nach Belohnung in der Zukunft, oder weil es genötigt ist, ihm zu dienen. Wir sehen, daß die Sonne, der Mond, die Sterne, die Wolken und das übrige im Ätherraum und alles, wessen sich der Mensch, sei es von der Erde oder auf ihr, zu seinem Nutzen bedient, weder dem Menschen zum Dank verbindlich sind, noch von ihm in der Zukunft Lohn anstreben, noch von ihm gezwungen werden können, ihm zu dienen. Da keine dieser drei Eigenschaften vorhanden ist, müssen sie notwendig einen Nötiger haben, der sie zwingt, dem Menschen zu dienen; und damit haben wir die Existenz des Schöpfers erwiesen.[3]

2. Kap. Die Uranfänglichkeit des Schöpfers und seine zeitliche Schaffung der Welt. — Wir behaupten, daß er uranfänglich (vorzeitlich) und ewig ist und (erst) in der Zeit der Welt die Existenz gab, wegen der Harmonie der sich entgegengesetzten Dinge, von der wir Zeugen sind, wie des Feuers und des Wassers, der Luft und der Erde, und wegen der Zusammensetzung der Himmelssphäre aus Körpern, die in ihrer Anordnung und Bewegung verschieden sind.[4] Dies beweist, daß es einen Ordner gibt, der zeitlich früher ist und der an Rang höher steht als das, worüber er Macht hat, und daß es einen früheren gibt, der ihm voranging und es ordnete und weiser als sein Werk ist; denn jegliches Werk, dem nicht zeitlich derjenige vorangeht, der ihm die Existenz gibt, ist ein Unding.

3. Kap. Der Schöpfer hat keinen Körper. — Wir behaupten, daß er unkörperlich ist. Denn wenn er einen Körper hätte, würde ihm irgend eine Begrenzung inhärieren, sei es Länge, Breite, Tiefe oder etwas anderes, womit ein Körper begrenzt wird. Auch würde er, wenn

[1] Ar. šei' = res, ens reale.

[2] Die Hss. haben noch: „und fürchtet es", wozu der Hsg. ein ? setzt.

[3] Ist diese Variation des teleologischen Gottesbeweises von unserem Autor originell?

[4] cf. J[oannes] D[amascenus], De fide orth. I cap. 3 (Migne, gr. t. 94, p. 796): *πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντίαι φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν, ἀλλήλοις συνελήλυθασι, καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μή τις παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ συνεβίβασε καὶ ἀεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα.*

Digitized by Google

er einen Körper hätte, einen Ort beanspruchen und ein Accidens annehmen; und beanspruchte er einen Ort, so begrenzte ihn ein Raum.[1]

4. Kap. Der Schöpfer ist einzig. — Es ist nur einer, den keine Begrenzung umschließt und nichts anderes beschränkt. Denn wären es mehr als einer, so müßte einer vom anderen abgesondert sein. Die Absonderung des einen vom anderen beweist aber, daß er beschränkt ist. Alles Beschränkte ist begrenzt,[2] alles Begrenzte hat einen Anfang, was einen Anfang hat, ist erschaffen, das Erschaffene ist nicht ewig.[3] Denn daß das Ewige mehr als in der Einzahl vorhanden ist, kann nicht sein.

5. Kap. Der Schöpfer ist eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz. — Wir behaupten, daß er eine Substanz ist. Denn unter dem Existierenden gibt es ein Seiendes nur entweder als Substanz oder als Accidens. Was immer wir nämlich beobachten, ist entweder etwas durch sich selbst Subsistentes, und dies ist die Substanz, oder es bedarf zu seiner Existenz eines anderen, und dies ist das Accidens. Eine dritte Gruppe kann es nicht geben. Das Edlere von beiden ist aber das durch sich selbst Bestehende und nicht das zu seiner Existenz eines anderen Bedürftige.[4] Da aber der Schöpfer das edelste aller seienden Dinge ist, weil er die Ursache aller ist, so muß er auch das erhabenste der Dinge sein, und das erhabenste und edelste von ihnen ist die Substanz. Darum sagen wir, er sei eine Substanz; jedoch nicht gleich den erschaffenen Substanzen, wie wir auch sagen, er sei ein Seiendes, (aber) nicht gleich den erschaffenen seienden Dingen; sonst müßte seine Subsistenz durch etwas anderes bedingt sein und er eines anderen zu seiner Existenz bedürfen. Es ist aber verwerflich, vom Schöpfer zu

---

[1] cf. I. D. l. c. cap. 4 (Migne p. 797): *Πῶς γὰρ σῶμα, τὸ ἄπειρον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἀναφές, καὶ ἀόρατον, καὶ ἁπλοῦν, καὶ ἀσύνθετον; Πῶς γὰρ ἅπτεπτον, εἰ περίγραπτον;*

[2] cf. I. D. l. c. cap. 5 (Migne p. 801): *Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὖσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται; Ἔνθα γὰρ εἷς ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος.*

[3] Ergänze: Der Schöpfer ist aber ewig, muß also einer sein.

[4] cf. I. D. Dialect. cap. 4 (Migne p. 536 sq.): *Τὸ οὖ . . . διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός. Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ τὸ κυριώτερον, ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ. . . . Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, καὶ μὴ δεόμενον πρὸς ὕπαρξιν. Συμβεβηκὸς δέ ἐστι, τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν.*

Digitized by Google

behaupten, er sei ein Accidens. Auch muß er notwendig eine einfache Substanz sein [ja die einfachste der einfachen, weil er der Erschaffer der einfachen Substanzen ist], und ohne Zweifel ist er das Einfachste von dem, was er macht. Wäre er zusammengesetzt, so hätte ihn ein anderer zusammengesetzt. Es ist nicht angängig, (zu sagen,) daß das Zusammengesetzte sich selbst zusammensetzt.

6. Kap. Die Welt hat einen Ordner, der sie zusammengefügt hat und der sie erhält. — Nachdem wir also davon Augenzeugen sind, daß die Welt aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt und aus gesonderten Substanzen verbunden und aus ungleichen Dingen zusammengefügt ist — und wegen ihrer Verbindung aus verschiedenen Dingen hat sie ja die Bezeichnung Welt (Universum)[1] auf Grund der Gegensätze, die in ihr sind —, und da wir sehen, daß die Himmelssphäre[2] mannigfaltig in der Anordnung und in den Bewegungen ist — man heißt sie das fünfte, weder warme noch kalte, weder feuchte noch trockene Element — so erkennen wir, daß ein anderer sie zusammengefügt und in Ordnung gebracht hat und sie auch erhält, indem er fortwährend bei dem weilt und nicht von dem sich abwendet, was er zum Universum gefügt hat, solange als er, der Zusammensteller und Zusammensetzer davon, es will.

7. Kap. Die Welt ist nicht, wie der Schöpfer, uranfänglich. — Da wir außer dem Schöpfer nicht eine einzige, einfache, unzusammengesetzte Substanz kennen, die uranfänglich und unkörperlich ist, so wissen wir nicht bloß, daß er es ist, welcher dem Universum seine Ordnung gegeben hat, und (= sondern auch) daß unmöglich etwas, was an Elementen so mannigfaltig und aus gesonderten Substanzen und unterschiedlichen Arten zusammengesetzt ist, die Uranfänglichkeit des einen Einfachen, Unzusammengesetzten, besitzen kann. Durch dieses Argument steht fest, daß der Schöpfer uranfänglich, ewig, anfangslos, das Universum aber in der Zeit entstanden ist und einen Anfang hat. Was einen Anfang hat, muß aber auch ein Ende haben.

[1] D. V. denkt wohl zunächst an die pythagoreische und platonische Erklärung von *κόσμος* „Schmuck", „Ordnung"; im ar. ʿâlam ist das Wissen und die Weisheit Gottes mit ausgedrückt.

[2] D. i. der Atherraum mit seinem Inhalt.

Digitized by Google

8. Kap. Wiederlegung der Philosophen, welche sagen, Gott und die Welt verhalten sich wie Form[1] und Ton.[2] — Damit[3] ist auch eine Meinung von Philosophen abgetan, welche behaupten, die Welt und der Schöpfer seien wie die Form und die Tonerde, und er gehe ihr, wie sie meinen, nur dem Range nach voraus, wie die Form dem Tone[4] voraus ist. Verhielte es sich mit dem Schöpfer wirklich so — das liegt ferne seiner Majestät —, dann müßte er (selbst) samt der Welt (wieder) einen Schöpfer haben, welcher die Wirkursache beider ist, wie der Former[5] die Wirkursache der Form und des Tones ist. Es ist dies aber ohne Zweifel der Schöpfer, der mit Notwendigkeit einen anderen weder vor sich noch neben sich haben kann. Jedermann weiß auch, daß die Form und der Ton gemacht sind und beide einen Verfertiger haben, der beiden vorausgeht, nämlich der Former. Ebenso ist auch die Welt gefertigt und hat einen Verfertiger, nämlich den Schöpfer. Unmöglich kann der Verfertiger und das Verfertigte beisammen sein, sondern es geht vielmehr der Verfertiger dem Verfertigten voraus, wie der Former der Form und dem Ton(gebilde) vorausgeht.

9. Kap. Die zeitliche Schaffung nach (vorausgegangener) Zurückhaltung[6] ist kein Accidens am Schöpfer. — Sodann behaupten sie, nämlich die Philosophen, die zeitliche Schaffung nach (vorausgegangener)

---

[1] Ar. nuqra „Höhlung", „Hohlheit", von naqara „aushöhlen, hohlmachen"; hier ist die Form, das Modell gemeint, dessen sich der Töpfer zur Anfertigung der Geschirre bedient. Die hier widerlegte Ansicht der Philosophen ist die von Gott als der ewigen Form der ewigen Weltmaterie, die auch von den arabischen Aristotelikern angenommen wurde, z. B. Ibn Sina (s. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Mainz 1865. II. S. 28 ff.). Vgl. den platonischen Dualismus, wonach Gott der Bildner oder Former der ewigen Materie ist.

[2] So ar. tin, in einer Hs.; in der anderen, wie auch im gedruckten Text, durchwegs tanin = „Metallton", „Schall". Die Variante ist so zu erklären: Ein Kopist dachte bei dem vokallos geschriebenen Wort n q r h an naqqâra(h), eine paukenartige Trommel, welche im Orient vorzüglich bei Prozessionen verwendet wird (vgl. E. W. Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians. Lond. 1890. S. 333). Mit tin wußte er dann nichts mehr anzufangen und hielt es für einen Schreibfehler statt tanin.

[3] D. i. mit dem im vor. Kap. gelieferten Beweis der zeitlichen Entstehung der Welt.

[4] D. i. der zu bildenen Tonfigur.

[5] Ar. nâqir, eig. „Aushöhler".

[6] Thomistisch ausgedrückt: Mundus habet esse post non esse.

Digitized by Google

Zurückhaltung sei kein Accidens.[1] Deshalb machen sie es nicht notwendig, daß der Schöpfer der Welt die Existenz gab, nachdem er sich (zuvor) davon enthalten hatte. Denn dies setzt, meinen sie, eine von folgenden drei Eventualitäten voraus: entweder ist es ein Hindernis, das ihn hinderte, sie ins Dasein zu setzen, und als dieses Hindernis aufhörte, hat er sie erschaffen; oder es ist ein Bedürfnis, welches ihn die Welt fordern ließ, so daß er sie wegen seines Bedürfnisses nach ihr erschaffen hat.[2] Da nun aber einerseits die Vernunft, welche wie ein Prüfstein und ein Maßstab ist, und anderseits die durch ihre Zusammensetzung aus entgegengesetzten Dingen (zu einem richtigen Urteil) zwingende Welt selbst es sind, welche beide durch sich selbst zu dem Schlusse nötigen, daß die Welt in der Zeit entstanden ist, und welche durch metaphysische Argumente dies beweisen und erhärten, so erübrigt nur noch, daß wir die Behauptung jener abtun, welche der Ansicht sind, die zeitliche Schaffung nach (vorhergehender) Zurückhaltung sei ein Accidens am Schöpfer. Wir erwidern, daß das Insdaseinsetzen nach (vorherigem) Verzicht ein Accidens bei uns ist, die wir geschaffen sind, beim Ersten, Einen, Unkörperlichen, Unzusammengesetzten, Einfachen aber Weisheit; denn er ist weise und wollend und hat die Welt erschaffen, wann er wollte und womit er wollte, und wird sie vergehen lassen, wann er will und wie er will, ohne daß ein Accidens ihm inhärent wird. Denn die Accidentien inhärieren nur materiellen[3] Körpern, unmateriellen[4] aber inhäriert kein Accidens (sic), weder ein dauerndes noch ein aufhörendes. Der Accidentien gibt es nämlich zweierlei, bleibende wie die Schwärze des Negers, das Weiß des Schnees, die Stumpfheit (der Nase) bei den Stumpfnäsigen und das Blau der Blauäugigen, und aufhörende Accidentien, nämlich die Blaßheit des Gesichtes, das Rot der Schamröte, das Sitzen, Stehen, Schlafen und die Schlaflosigkeit, und was dergleichen noch vorkommt. Der Schöpfer jedoch ist ausgenommen von den Accidentien, den bleibenden

[1] Zu denen, welche mit konsequenter Betonung der Accidenslosigkeit Gottes die Einigkeit der Welt behaupten, gehört unter den arabischen Aristotelikern vor allem al-Farâbi.

[2] Gegen diesen Haupteinwurf der „Philosophen" kämpft auch al-Gazzâlî, s. Stöckl a. a. O. S. 198.

[3] eig. „dicken, groben". — [4] eig. „feinen, geistigen".

Digitized by Google

wie den vorübergehenden, den Qualitäten wie den Quantitäten, weil dies alles (nur) den materiellen Substanzen zukommt. Wir sehen ja Substanzen, welchen kein Accidens inhäriert, wie soll da gesagt werden (können), daß dem Schöpfer der einfachen, materiellen und zusammengesetzten Substanzen ein Accidens inhäriert? Das sei ferne seiner Majestät und Erhabenheit, daß solches behauptet würde!

10. Kap. Wozu die Behauptung derjenigen führt, welche meinen, der Schöpfer setze nichts ins Dasein, wenn er sich vorher davon enthalten hat. — Diese Behauptung führt zu der Folgerung, daß der Schöpfer weder die Welt und Adam erschuf, noch die Sintflut schickte, noch Feuer über Sodom und Gomorrha regnen ließ, noch den Propheten Moses und die Israeliten aus der Knechtschaft der Ägypter befreite, noch sein Wort, Christus den Herrn, sandte, noch einen Propheten schickte, daß er weder gnädig ist noch straft, weder regnen läßt noch Regen entzieht, noch hilft und verläßt, noch Leben und Tod gibt, noch auferweckt und (zum Gerichte) versammelt, noch (überhaupt) auf die Welt einen Einfluß ausübt; denn dieses und ähnliches ist ein Erscheinenlassen nach (vorausgegangener) Zurückhaltung. Wenn dem so wäre — aber Gott behüte! —, dann brauchte es kein Festhalten am Glauben, kein Fasten, Gebet und Almosen, keine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und keine Wachsamkeit vor der Sünde. Denn dieses alles und das ähnliche Gute wird von Gott gefordert als ein Erscheinen nach (vorhergehender) Enthaltung,[1] wie die Verzeihung nach dem Zorne. Wenn es aber keine Entrüstung und keine Verzeihung gibt, dann hört auch Furcht und Hoffnung auf. Die Philosophen sagen aber trotzdem insgesamt, daß das Endziel der Philosophie die Nachahmung Gottes sei, soweit es das Geschöpf vermöge.[2] Wenn sich nun aber Gott nicht barmherzig und edelmütig zeigt und nicht verzeiht, weil dieses und ähnliches ein Erscheinen

[1] D. i. ein Übergehen von dem Zustande der Untätigkeit in den der Tätigkeit.

[2] Fast wörtlich der wiederholende Ausspruch der lauteren Brüder: „Das höchste Ziel der Philosophie ist, wie in der Definition derselben festgestelt wird: sie sei das Ähnlichwerden mit der Gottheit, soweit dies dem Menschen möglich ist.“ Ebenso al-Farâbî und die jüdischen Philosophen (s. Kauffmann a. a. O. S. 255 A. 3.) nach Platon, Theätet 167 a: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.*

Digitized by Google

nach Erhaltung ist, worin soll denn das Geschöpf Gott nachahmen? Wir gläubigen Christen jedoch haben Zuversicht und Vertrauen zu Gott und glauben, daß er das All gemacht und erschaffen hat, und um so mehr Vollender, substanzbildend und Ordner ist. Sodann glauben wir, daß (bei ihm) Leitung und Lenkung des Geistes ist, um das All zusammenzufassen und festzuhalten, denn notwendigerweise ist der Erschaffer der Dinge auch ihr Lenker. Sonst gliche das All, wenn etwas in der Leitung auf Grund des Zufalls geschehe, einem Schiffe ohne Lenker, das die Stürme dorthin werfen, wohin ihre Richtung geht, und das bald zerbricht und zerschellt, da auf ihm nicht die geringste Harmonie und Ordnung ist.

11. Kap. Die Meinung der Philosophen über ihre Enthaltsamkeit in den Dingen der Welt. — Wenn man sagt, die Philosophen, welche jene Ansicht haben, seien enthaltsam und täten das Gute und hielten sich vom Unerlaubten fern,[1] so erwidere ich, daß dies ihr Gutestun in einem der folgenden drei Fälle seinen Grund hat: entweder haben sie jene Ansicht gar nicht, welche ihnen vindiziert wird, oder sie haben zwar diese Meinung, aber sie enthalten sich (trotzdem) von den Dingen der Welt, um ihren Herzen vor der Sorge um die weltlichen Angelegenheiten Ruhe zu verschaffen, weil Gutestun Pflicht und Gebot für jeden Menschen ist, da er sich von den anderen Kreaturen durch Geist und Verstand unterscheidet, oder sie suchen darin das Lob der Menschen.

12. Kap. Widerlegung der Philosophen, welche die Attribute Gottes für Qualitäten halten und darum nicht sehen, daß die Benennung mit den Prädikaten lebendig, redend, mächtig und dergleichen, womit sein Wesen benannt wird, auf der Sprachweise seiner Propheten beruht. — Was jene Philosophen betrifft, welche behaupten, wir legten dem Schöpfer Qualitäten bei, und er trete in die Kategorie des Wie und Wieviel, weil wir ihm die Prädikate lebendig, redend, hörend, sehend, mächtig, edelmütig, barmherzig geben, so wissen sie nicht, daß die Eigenschaften (nur) für die körperhaften und quantitativen Geschöpfe, denen für Accidentien empfängliche Begrenzungen inhärieren, Qualitäten sind. Aber die dem Schöpfer zugeteilten Begrenzungen (sic! soll heißen „Eigen-

[1] Wie eben der zum Mystizismus und zur Aszese geneigte Farâbi.

Digitized by Google

schaften") sind keine Qualitäten, sondern vielmehr Andeutungen seiner Existenz und Hinweise darauf, daß er der eine anbetungswürdige Gott ist, und die Gottheit des Schöpfers erhält in seinen von ihm geoffenbarten Büchern durch den Mund seiner Propheten und Apostel jene Attribute nur mit Rücksicht auf uns und unsere Fassungsgabe, nicht mit Bezug auf seine Majestät und Hoheit, damit die Erkenntnis seiner Größe uns Irdischen möglich gemacht wird. Denn wir kennen als Machthaber nur einen König, als einen mit (zur Freigebigkeit) ausgestreckter Hand nur einen Edelgesinnten, als Erbarmer nur einen Barmherzigen. Der Schöpfer läßt die Größe seiner Macht zu unserer Armseligkeit herabsteigen, und seine Gottheit wird mit diesen Namen benannt mit Rüksicht auf uns, damit wir sie verstehen aus dem, was uns gewohnt ist. Es ist geradeso wie bei dem, der sich einem Stummen gegenüber deutlich ausdrückt: wenn er sich mit ihm unterhalten will, gibt er ihm Zeichen mit der Hand und deutet durch Bewegungen derselben auf ihn hin mit Rücksicht auf den Angeredeten, nicht mit Rücksicht auf (sich) den Sprechenden. (Es geschieht jene Prädikatsbelegung) aber auch wegen der von ihm beschlossenen Erscheinung seines Wortes, das ist seines Logos (natq), welches außerzeitlich erzeugt ist, gleich der Erzeugung des Lichtes durch die Sonne, des Wortes durch den Intellekt, der Wärme durch das Feuer ohne gegenseitige Absonderung und ohne Teilung, damit jene, welche dies sehen oder hören, nämlich den Begriff „sein Wort", sich freuen, es nicht verleugnen und von ihm sich nicht abwenden, da es vom höchsten, erhabensten Schöpfer vorausverkündet wurde in seinen von ihm geoffenbarten Büchern durch den Mund seiner Propheten und Apostel, wo seiner Gottheit Eigenschaften der Geschöpfe attribuiert sind, und damit sie sich begnügen, ihm die Prädikate zu geben, welche ihm (in den heiligen Schriften) gegeben sind. Sofern sie ihm aber die Eigenschaften absprechen wollen, weichen sie vom rechten Wege ab. Wir aber sagen, daß die Gemeinsamkeit der Prädikate beim Schöpfer und seinen Geschöpfen lediglich eine Übereinstimmung in den Namen ist, die Bedeutung ist bei ihnen nicht die gleiche.

13. Kap. Zeit und Raum. — Bisher haben wir die Existenz des Schöpfers besprochen, dessen Namen heilig und dessen Wohltaten groß sind, weshalb der Verstand

Digitized by Google

ihn nicht ableugnet und der Vernunftbegabte ihn nicht abweist; wir haben bewiesen, daß er uranfänglich, einer, unkörperlich und eine einfache Substanz ist und die Welt in der Zeit geschaffen hat, ohne daß ihm ein Accidens inhäriert, daß er ausgenommen ist von den Kategorien des Wie, Wieviel und Wann, daß die zeitliche Daseinserscheinung der Welt notwendig ist, weil sie wegen der Mannigfaltigkeit und der Zusammensetzung ihrer Elemente geschaffen sein muß, daß sie einen Anfang hat, und was einen Anfang hat, zweifelsohne auch ein Ende haben muß; ferner daß die Existenzschaffung nach (vorheriger) Enthaltung kein Accidens bei Gott ist, wie es bei den Geschöpfen der Fall ist, gleichwie der Befehl für denjenigen, der unter jemand steht, ein Befehl, für denjenigen, der über ihm steht, aber eine Bitte ist.

Nun erübrigt es noch, daß wir über Zeit und Raum ein kurzes Wort reden, so Gott will, denn ein Mutakallim sagt: Viele Worte machen den Hörer ärgerlich. Wir sagen, daß der Ausdruck Zeit nach vielen Beziehungen gebraucht wird; so (sagt man) die Zeit des Herbstes, die Zeit des Winters, des Frühlings, des Sommers.[1] Und wenn einer von einem anderen einige Tage abwesend war, sagt er zu ihm: Ich habe dich eine Zeitlang nicht gesehen; und: ich gehe auf lange Zeit fort. Auch redet man von guter und schlechter Zeit. Die Zeit hat weder eine immaterielle noch eine materielle, für eine Begrenzung (Dimension) empfängliche Substanz, sondern sie ist vielmehr die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht und der Lauf der Tage und Nächte. Dies ist die Zeit. Das Maximum der Zeit(abschnitte) sind die Jahre, das Minimum die Tage. Die Zeit ist nichts anderes, als was wir gesagt haben. Was aber den Raum betrifft, so ist es der Himmel und die Erde, und was über und unter ihnen ist.

14. Kap. Antwort für jene, welche fragen, wo der Schöpfer vor dem (Entstehen des) Raume(s) war. — Man mag sagen: Wenn du aus der Vernunft, welche wie ein Prüfstein und ein Maßstab ist, und aus der Welt selbst, insofern sie aus verschiedentlichen Elementen zusammengesetzt und aus gesonderten Substanzen gebildet ist, die Folgerung ziehst, daß sie (erst) in der Zeit ins Dasein trat, wo war dann der Schöpfer des Raumes

[1] Nach syrischer Rechnung beginnt das Jahr mit dem Herbst.

Digitized by Google

vor dem Raume? Darauf erwidern wir: Aus (dem Beweise) der Vernunft und aus der Welt selbst geht hervor, daß sie etwas Zusammengesetztes ist. Alles Zusammengesetzte hat aber einen Zusammensetzer, und es ist unmöglich, daß das Zusammengesetzte und der Zusammensetzer zugleich sind, vielmehr geht dieser jenem vorher, nicht Jahre und nicht Monate oder Wochen und Tage, was die Zeit ist, vielmehr hat der Anfang der Zeit mit dem Anfang des Raumes begonnen. Und wie aus dem Beweise des vernünftigen Denkens die notwendige Folgerung sich ergibt, daß der Schöpfer einer, uranfänglich, unkörperlich, nicht zusammengesetzt und nicht gebildet, und daß er eine einfache Substanz und zwar die einfachste der einfachen ist, so ergeht eben daraus auch die Folgerung, daß der Schöpfer nicht auf einen Raum angewiesen ist; denn die Notwendigkeit, an einen Raum gebunden zu sein, ist eine Schwäche, der Schöpfer ist aber nicht schwach. Auf einen Raum angewiesen ist nur die materielle Substanz und der zusammengesetzte, aus verschiedenen Elementen und gesonderten Substanzen gebildete Körper. Wir sagen sogar, daß der Raum in der Macht des Schöpfers liegt, und wäre der Schöpfer vom Raum eingeschlossen, dann träte an ihn irgend eine Begrenzung, denn (auch) den immateriellen Geschöpfen, wie den Engeln, Geistern und Seelen, eignen zwei Begrenzungen: Die Begrenzung des Anfangs und die des Raumes, da kein Engel und kein Satan und keine Seele zu derselben Zeit an zwei Orten zugleich sein kann, sondern ein jedes von ihnen sich von einem Orte zum anderen bewegt. Die materiellen Geschöpfe aber haben drei Begrenzungen: Die Begrenzung des Anfanges, die Begrenzung des Raumes und die Begrenzung der äußeren Formen. Der Schöpfer ist ausgenommen von allen Begrenzungen, womit das Immaterielle und Materielle begrenzt ist. Deshalb sagen wir: er ist nicht an den Raum gebunden, vielmehr ist der Raum in seiner Macht.

15. Kap. Darüber, daß wir sagen: Vater, Sohn und Heiliger ist ein Gott. — Vielleicht sagt einer: Deine im Vorausgehenden ausgesprochene Erklärung der Einheit des Schöpfers widerspricht eurem Glauben; denn die Christen sagen, Gott sei Vater, Sohn und Heiliger Geist, diese Behauptung aber bestimmt drei und nicht einen, weil der Vater ein anderer als der Sohn,

Digitized by Google

und der Sohn ein anderer als der Vater, und der Heilige Geist ein anderer als Vater und der Sohn ist, und deshalb erklären wir, daß euere Behauptung mit euerem Glauben in Widerspruch steht. Wenn ihr aber etwas habt, was die Meinung eines jeden Gegners eurer Religion, nämlich daß ihr den Glauben an drei Götter bekennet, aufhebt, so laß es uns wissen, damit wir vor allem erkennen, ob nach euerem Glauben sowohl der Vater wie der Sohn und der Heilige Geist vollkommen Gott ist.

Ich erwidere in diesem Punkte unter Anrufung des Beistandes Gottes folgendes: Wenn wir, die Gemeinschaft der gläubigen Christen, die existierenden Dinge betrachten, erkennen wir, daß es ein Seiendes gibt, das ein anderes (außer ihm stehendes) in die Existenz gerufen hat, weil es unmöglich seine Existenz aus sich selbst haben kann wegen des in ihm herrschenden Gegensatzes und Wechsels. Wir erklären aber, daß es (außerdem noch) ein Seiendes gibt, welches nicht wie die geschaffenen seienden Dinge ist, da es der Schöpfer alles Seienden selbst ist, und zwar (sagen wir so,) um von ihm die Nichtexistenz zu negieren. Wir sehen das Seiende zweifach geteilt: Das lebende und das nichtlebende Seiende; wir prädizieren von ihm das Edlere der beiden und sagen: (er ist) lebend, um von ihm die Sterblichkeit zu negieren. Das Lebende sehen wir wieder zweifach geteilt: das vernünftige[1] Lebende und das nicht vernünftige Lebende; wir prädizieren von ihm das Bessere der beiden und sagen: (er ist) vernünftig (nâtiq), um von ihm die Unvernunft zu negieren. Die drei Namen sind ein Gott, der nicht geteilt und nicht geschieden ist. Er ist nicht drei in dem Sinne, wie er einer ist, d. h. er ist nicht drei Wesenheiten, sondern nur eine Wesenheit, und er ist nicht einer in dem Sinne, wie er dreifach ist, d. h. er ist nicht ein Prädikat, sondern drei Prädikate. Die Wesenheit ist aber das, was nach unserer Auffassung der Vater als das Seiende, der Sohn als die Vernunft (natq), der Heilige Geist als das Leben ist. Dies ist unsere Ansicht, und dies bedeutet es, wenn wir sagen: der Schöpfer ist ein Gott, und wenn wir ihm drei wesentliche Attribute beilegen. Und wenn wir sagen:

[1] Das ar. natq, wie das syr. melethā dem griech. λόγος entsprechend, bedeutet „Wort", Ausspruch, sofern es das Produkt der Vernunft und der Denkfähigkeit ist; nâtiq, syr. melilā ist das der Sprache fähige Vernunftwesen, der Vernünftige.

Digitized by Google

Vater, Sohn und Heiliger Geist, so wollen wir damit ausdrücken, daß er ein lebendiges, vernünftiges Seiende ist. Es ist geradeso, wie wenn man redet von der Flamme des Feuers, dem Lichte des Feuers und der Wärme des Feuers, es ist nur ein Feuer und nicht drei Feuer; oder wenn man redet von der Scheibe der Sonne, dem Lichte der Sonne und der Wärme der Sonne, es ist nur eine Sonne und nicht drei Sonnen; oder wie wenn wir reden vom Geist ('aql) des Menschen, dem Wort (natq) des Menschen und vom Leben des Menschen, es ist nur ein Mensch und nicht drei Menschen.

16. Kap. Vaterschaft und Sohnschaft. — Wenn wir von Vater und Sohn und von Vaterschaft und Sohnschaft reden, so geschieht es in zweifacher Weise: entweder (meinen wir) eine materielle Vaterschaft und Sohnschaft durch (fleischlichen) Umgang und Zeugungsakt und Priorität des Vaters vor dem Sohne und Posteriorität des Sohnes nach dem Vater, wie die des Zeid nach seinem Vater, oder eine immaterielle Erzeugung ohne (geschlechtlichen) Umgang und Zeugungsakt und ohne Priorität und Posteriorität, wie die Erzeugung des Wortes (natq) durch den Intellekt, die Erzeugung des Lichtes durch die Sonnenscheibe und die der guten Geister durch das Seiende, durch welches sie erzeugt sind. An diese Bedeutung denken wir, wenn wir von Vater und Sohn reden, und nicht an den (geschlechtlichen) Umgang und die Zeugung. Was aber den Heiligen Geist anlangt, so ist er das Leben des Schöpfers, denn er ist nicht worterzeugend (nâtiq), nur lebend. Dies ist es also, was die Meinung über uns aufhebt, als würden wir, wenn wir Vater, Sohn und Heiliger Geist sagen, Gott einen Sohn aus (geschlechtlichem) Umgang und aus (menschlicher) Zeugung geben, oder als ließen wir den Vater vor dem Sohne und den Sohn nach dem Vater sein, wie es bei den Vätern und Söhnen ist. Davor bewahre Gott! Unser Glaube ist vielmehr der, daß Gott immerfort Vater, d. h. worterzeugend (nâtiq) ist, und daß der Sohn immer Sohn, d. h. sein Wort ist.

17. Kap. Der Vater ist vollkommen Gott, der Sohn ist vollkommen Gott, der Heilige Geist ist vollkommen Gott, aber es sind nicht drei Götter, sondern nur ein Gott. — Bezüglich dieser unserer Behauptung geht es wie bei einem, der drei goldene Stücke hat, z. B. ein Siegel, einen Ring und ein Armband. Wir

Digitized by Google

behaupten von jedem der Stücke, daß es vollkommen Gold ist, und nicht daß die drei Stücke drei Gold seien, vielmehr sind die drei Stücke nur ein Gold. Denn das Setzen in die Zweizahl und in die Vielheit berührt nicht die Substanz, sondern nur die äußeren Erscheinungsformen.

18. Kap. Es ist nicht notwendig, daß alle Attribute, die Gott gegeben werden, Personen seien. — Es mag einer sagen: Der Schöpfer wird bezeichnet als sehend, hörend, mächtig, sich erbarmend, freigebig, gütig, barmherzig, und was dergleichen Attribute sind, und alle diese Attribute kommen noch zu den vorhingenannten Attributen hinzu, so daß es also dreißig und mehr werden.[1] Da erwidere ich aber: Wir beschränken uns auf die erwähnten drei Prädikate mit Ausschluß der anderen, weil sie essentielle (substantielle) Attribute sind. Welches Attribut man auch immer außer den dreien anführen mag, es fordert für sich als Objekt eine außerhalb des Schöpfers liegende Substanz. Z. B. wenn wir sagen „freigebig", so fordert es für sich als Objekt jenen, an dem die Freigebigkeit geübt wird. Wenn wir sagen „hörend", so fordert es als Objekt denjenigen, von dem gehört wird, u. dgl. Wenn wir aber sagen: Der Schöpfer ist ein Seiendes, so verlangt es für sich keine außer ihm liegende Substanz als Objekt, ebenso wenn wir sagen „Wort erzeugend" („vernünftig", nâtiq) und „lebend". Diese drei Prädikate sind substantiell, jedes von ihnen ist nicht das andere, und Gott ist einer. Die übrigen Prädikate hingegen sind relative, nicht substantielle.

19. Kap. In welchem Sinne heißt Christus, der Herr, Sohn Gottes? — Wenn man sagt: Wie nennst du Christus, den Herrn, Sohn Gottes, da er doch einen Leib hat, dem die Accidentien und die Begrenzungen inhärieren, mit denen die Menschen begrenzt sind? so erwidere ich: Christus der Herr ist nach unserem Glauben uranfänglich und in der Zeit erschienen, der Uranfängliche als das Wort, das aus der Wesenheit dessen vor allen Zeiten erzeugt ist, welcher die (absolute) Intelligenz ist, und von welchem alle sichtbaren und unsichtbaren, materiellen und immateriellen Dinge geschaffen sind, nämlich als der Logos

[1] So macht z. B. Saadja den Christen den Vorwurf der Inkonsequenz, weil sie nicht auch diese Attribute hypostasieren. S. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, Gotha 1877, S. 40 f.

Digitized by Google

(natq), durch welchen Himmel und Erde, und was innerhalb ihrer ist, erschaffen wurde, der in der Zeit Erschienene aber als der aus der Herrin Maria Geborene, der einen Anfang hat, dem Begrenzungen anhaften und der Accidentien annimmt. Er ist Gott, insofern er uranfänglich, ewig ist, und ist er Mensch, insofern er der Sohn der Herrin Maria ist. Er wirkte die Wunder durch seine Gottheit und bekundete die Schwachheit durch seine Menschheit, und beide Aktionen eignen dem einen Christus dem Herrn. Ähnlich sagen wir: Zeid ist gestorben, entschwunden mit seinem Leibe, und Zeid ist noch da, nicht gestorben und nicht entrückt mit seiner Seele; beide Aussagen berühren nur einen Zeid. Und ähnlich ist es mit dem Eisen, das der Schmied am Feuer erhitzt, bis es (selbst) Feuer wird, und das er streckt und biegt und zerstückelt; das Brechen und Zerstückeln und Biegen kommt nur der Natur des Eisens zu, die Natur des Feuers aber bleibt davon unberührt. Es bewirkt vielmehr nur das, was ihm speziell zukommt, nämlich das Licht, die Wärme und die Verbrennung. Entsprechend dieser Analogie haben wir unsere Ansicht über Christus, den Herrn, seine Geburt, sein Heranwachsen und seine Leiden. Mit der Offenbarung des Uranfänglichen nach außen in dem in der Zeit Erschienenen geht es aber geradeso wie mit der zeitlichen Erscheinung der Welt: sie ist (ein Akt der) Freigebigkeit und Güte seitens des Schöpfers.

20. Kap. Wie ist Christus, der Herr, Gott, da er uranfänglich und zeitlich ist? — Wenn einer sagt: Wie möget ihr behaupten, daß Christus, der Herr, Gott ist, obwohl er aus zwei Naturen, einer uranfänglichen und einer zeitlich geschaffenen, zusammengesetzt ist? so erwidern wir: Wir sagen, daß Christus, der Herr, Gott ist, obwohl er aus zwei Naturen, einer uranfänglichen und einer zeitlichen, zusammengesetzt ist, weil, wenn Höherstehendes mit Niederstehendem oder Immaterielles mit Materiellem zu eins verbunden ist, die Nennung des Höheren der des Niederen und (die Nennung) des Immateriellen der des Materiellen vorangeht. So spricht man auch, wenn Feuer und Holz beisammen sind, nicht von Feuer und Holz, sondern (schlechthin) von Feuer, ebenso sagt man „zehn Seelen", wenn es zehn Menschen sind, und nicht „zehn Körper". Desgleichen wenn man auf ein Evangelienbuch oder ein Psalterium schwört oder eines

Digitized by Google

von ihnen küßt, so gilt der Schwur und der Kuß dem Inhalte und nicht dem Blatt und der Tinte; die Ehrenbezeugung der Tinte und dem Blatte gegenüber geschieht, weil sich Gottes Wort mit ihnen vereinigt hat, und weil sie zusammen ein Buch ausmachen. Ebenso ist es, wenn einer von einem anderen, der über ihn große Macht besitzt, ein Schreiben bekommt: er küßt es und drückt es an seine Augen; diese Respektierung und Ehrfurchtsbezeugung gilt dem Inhalt, die Ehrung des Schreibens aber geschieht, weil sich das Wort seines Absenders mit ihm verbunden hat, ohne Trennung vom Intellekte, der das Wort erzeugte.

21. Kap. Über die Behauptung der Philosophen, der Schöpfer sei die Ursache der Ursachen. — Nachdem wir dargelegt haben, was zu erklären wir uns vornahmen, und Beweise gebracht haben, die nicht zurückgewiesen werden, so wollen wir noch ein kurzes Wort (kalâm) bringen über die Behauptung der Philosophen, daß der Schöpfer die Ursache der Ursachen sei, und wir sagen:[1] Sie verstehen darunter nicht, daß er eine Ursache für die Welt ist. Denn sie behaupten, die Ursache sei etwas, was irgend eine Intelligenz[2] zur Folge hat, ohne daß ihr in dieser Intelligenz eine freie Wirksamkeit zukommt, und ohne daß die Intelligenz die Ursache notwendig macht und sie als Folgerung fordert, und deshalb

[1] Inhalt und Gedankengang dieses Kapitels ist: Mit „Ursache der Ursachen" bezeichnen die Philosophen (d. s. die arabischen emanatistischen Peripatetiker) Gott nicht als die unmittelbare Schöpfungsursache der Welt, sondern als den ersten Einen, von welchem die lange kontinuierliche Reihe von emanierten Mittelwesen, Intelligenzen, ausgeht, welche den Zusammenhang Gottes mit der Welt vermitteln, indem aus ihnen selbst wieder die Weltsphären mit den Weltseelen emanieren, und zwar von Ewigkeit her (so Al-Farâbi, Ibn Sîna und ähnlich die lauteren Brüder von Basra). Die erste Ursache, Gott, wirkt auf die emanierten Intelligenzen nicht weiter ein, und es findet auch ihrerseits auf den ersten Einen keine Rückwirkung statt. Die Falschheit dieser Theorie ergibt sich aber aus dem schon gelieferten Beweis der in der Zeit geschehenen Erschaffung der Welt. Wenn überhaupt von etwas ewig von Gott Verursachtem die Rede sein kann, so sind es die Personen in Gott, die in ihrer persönlichen Verschiedenheit gegenseitig frei sind. Für die Welt aber ist Gott die schöpferische Wirkursache, nicht eine solche, aus der als einer Substanz oder einem Wesen die Welt, wenn auch bei noch so vielen Mittelwesen, emaniert.

[2] Daß mit „Intelligenz" das im Text stehende hukm = iudicium, sapientia, scientia, ratio nicht genau wiedergegeben ist, bin ich mir bewußt. Daß aber nichts anderes gemeint sein kann, ergeht aus dem Ganzen: Daß der Autor das gebräuchliche 'aql, nicht beibehalten hat, hat seinen Grund wahrscheinlich darin daß er damit immer die menschliche Vernunft und den Verstand versteht, wie sogleich im folgenden Satz.

Digitized by Google

müsse die Welt uranfänglich sein. Wir haben aber mittels der Vernunft, welche wie der Prüfstein und der Maßstab ist, und aus der (Betrachtung der) Welt selbst klar erwiesen, daß sie in der Zeit entstanden und aus gesonderten Substanzen zusammengesetzt ist, und die Vernunft erbringt nicht den Beweis, daß das Zusammengesetzte und an Arten und Substanzen Mannigfache uranfänglich mit der Uranfänglichkeit des einen Einfachen, Unzusammengesetzten ist. Da es uns klar ist, daß die Welt nicht von allem Anfang an mit der Uranfänglichkeit der ersten Ursache verursacht ist, so bleibt bloß übrig, daß wir erklären, was das mit der Uranfänglichkeit dieser (ersten) Ursache von allem Anfang an Verursachte ist, und wir sagen, daß es das Wort (natq) und das Leben ist, in welch beiden dem Schöpfer (soll heißen „das Seiende", d. i. der Vater) keine freie Wirksamkeit zukommt.[1] Was aber die Welt betrifft, so ist der Schöpfer ihre wirkende (aktuelle) und bildende Ursache, aber nicht ihre substantielle.

22. Kap. Die Auferstehung und Auferweckung nach dem Vergehen und Verschwinden. — Nachdem wir mit metaphysischen Gründen, dialektischen Argumenten und philosophischen Repliken die Existenz, Einzigkeit und Uranfänglichkeit des Schöpfers, und was sonst im Vorausgehenden erwähnt wurde, erklärt haben, erübrigt noch, daß wir noch etwas Weniges, Genügendes über die Auferweckung und Auferstehung und die Vergeltung der guten Handlungen und den Entgelt der bösen Taten anführen. Wir sagen also: Da von allen Menschen die einen rechtschaffen, die anderen böse sind, und da wir sehen, daß

[1] Derselbe Gedanke ist weiter ausgeführt in dem umfangreichen, meist unter dem Titel Causa causarum bekannten „Buch von der Erkenntnis der Wahrheit", aus dem syrischen Grundtext übersetzt von Karl Kayser. Straßburg 1893. S. 79: „Weil wir nun erkannten und uns aus der Natur und dem Verstande überzeugten, daß er nur einer ist und ein ewiges Wesen, das beständig ist, vor dem keiner war und auch keiner sein wird . . ., so ist er also wirklich und ohne Zweifel die Ursache aller Ursachen und der Schöpfer aller Geschöpfe, zuerst indem er lebendig und denkend ist, weil er alles, was da lebt und denkt, nebst anderen Geschöpfen schuf. Er ist die große Vernunft, und die Vernunft ist Ursache des Worts oder Gedankens und der Lebendigkeit, die da ist der lebendige Geist, nicht so, daß sie erst nach ihm waren, denn Vernunft kann nicht ohne Wort und Geist sein, sondern in ihm und mit ihm sind sie natürlich und wesentlich . . . Der Vater, der die Vernunft ist, wird Ursache, der Sohn, der da ist das Wort, und der lebendige Heilige Geist werden Verursachte genannt, von und mit der Ursache bestehend."

nicht jeder Rechtschaffene in glücklicher Lage und nicht jeder Böse in mißlichen Verhältnissen sich befindet, aber auch nicht sämtliche Gute in gedrückten Verhältnissen und nicht sämtliche Schlechte in glücklichen Umständen sind, da wir vielmehr beobachten, daß die Verhältnisse des einen Guten glückliche und die Umstände des einen Bösen mißliche, die Verhältnisse eines anderen Rechtschaffenen hingegen gedrückt und die Lage eines anderen Bösen glücklich sind, so erkennen wir, daß Gott dies nach seiner Weisheit so gemacht hat. Denn wären alle Guten in ausgezeichneten Verhältnissen und sämtliche Schlechten in schlimmen Umständen, dann würden die Menschen sagen, der diesseitige Aufenthalt sei der Ort der Entschädigung und Vergeltung, und im Jenseits gebe es nichts zu erhoffen und nichts zu befürchten, und nach diesem Vergehen und Verschwinden komme kein Auferwecken und Auferstehen und kein Entgelt und keine Vergeltung. Wären alle Schlechten in annehmbaren Verhältnissen und glücklichen Umständen und sämtliche Guten in gedrückten Verhältnissen, dann würden die Menschen insgesamt schlecht, indem sie in der vergänglichen Welt kaum das anstreben würden, was ihnen in der zukünftigen sicher ist. Gott hat jedoch die Dinge in dieser schönen Ordnung zugelassen, damit wir uns überzeugen, daß jenseits ein mächtiger Gott ist, der beschenkt, wen er will, und daß darin eine treffliche Leitung und vorzügliche Fügung liegt, und daß nicht diese Welt die Welt der Entschädigung und Vergeltung ist, sondern eine andere. Wenn sich dies nicht so verhielte, so wäre der (absolute) existierende, uranfängliche Gott, welcher die Welt, ohne daß er ihrer bedurfte, aus bloßer Güte, Huld und Gnade gegen den Menschen in der Zeit erschuf, ungerecht, und das sei fern seiner Majestät! Im Gegenteil beweisen die Verhältnisse selbst und die Vernunft seine Gerechtigkeit und Billigkeit, daß er weder etwas Kleines, auch wenn es (noch so) gering ist, vergißt, noch etwas Großes, auch wenn es (noch so) wichtig ist, vernachlässigt, und daß er deshalb nicht zuläßt, daß sich der Mensch in den Abgrund der Finsternis und Gottlosigkeit stürzt. Aber man sagt: Wie kann der Mensch wieder zurückkehren, wenn er Staub geworden und in gesonderte Teile aufgelöst, und wenn er in den Überresten der Vögel und den Eingeweiden der

Tiere ist?[1] Dafür liefert aber Gott Beweise, welche der Verstand nicht zurückweist. Er macht die Palme und läßt sie wachsen samt allen anderen Bäumen und groß werden aus einem kraftlosen Dattelkern. Er macht den Anfang des Menschen und läßt seinen Körper sich entwickeln und seine Unterscheidungsgabe, seinen Verstand und seine Vernunft samt seinem Gesicht und Hörsinn aus einem kernlosen Tropfen; ebenso den Seidenwurm, der sich von einem Zustand in den anderen verändert, bis er fliegt, indem er sich aus einem winzigen Samen in seiner Feinheit entwickelt, und die Hanf- und Senfstaude aus einem Körnchen, das keine Größe hat, damit der Mensch, wenn er diese und dergleichen Dinge sieht und das Werk des Schöpfers in rechter Weise beschaut, erkennt, daß dem Mächtigen nichts unmöglich ist, auch wenn es in unseren Augen (noch so) groß ist, und daß es dem Schöpfer noch leichter ist, das Existierende, nachdem es zerstört ist, wieder erscheinen zu lassen, als dasselbe aus dem Nichts ins Dasein zu setzen.

Wenn man nun sagt: Warum hat es Gott so eingerichtet, daß die einen Tiere die anderen aufzehren, und daß das eine Tier unter das andere gestellt, dieses geliebt, das andere gehaßt ist, und warum hat er auch den einen Menschen arm, den andern reich, diesen fröhlich, jenen traurig gemacht? so entgegnen wir: Dies tut er nach seiner Weisheit. Denn er gab der unbeseelten Tierwelt verschiedene Formen und unterschiedliche Arten und machte sie teils zu Feinden des Menschen, teils zu Gehilfen und Nutzbringern, teils zu Schmerzverursachern, teils zum Heilmittel für ihn, damit der Mensch die Huld und Güte des Schöpfers gegen ihn daraus abnehme und erkenne, sowie daß er sich von allen Tieren und sämtlichen Kreaturen durch die Vernunft und die Sprache unterscheidet, und damit er sich an die Ausführung des begonnenen Guten macht, Gott lobend und von dem sich fern haltend, was nicht gut ist. Der unbeseelten Tierwelt hat aber Gott keine Wiederkehr und keine Vergeltung gegeben, sondern sie wie das Gras gemacht, das man zaglos niedertritt und ungescheut abmäht und verbrennt. Ja er hat sogar unter dem Grase solches gemacht, das etwas gilt

[1] Leugner der Auferstehung auf Grund der mannigfachen Kombinationen, welche die Körperteile nach der Auflösung eingehen müssen, war u. a. Ibn Sîna, s. Stöckl a. a. O. S. 49.

und ausgewählt wird, und solches, das weggeworfen wird. Diese und dergleichen Dinge hat aber der Schöpfer bloß deshalb so eingerichtet, damit man erkennt, daß sie einen Schöpfer und Verfertiger haben, oder daß sie nicht aus sich selbst geworden sind. Zudem sehen wir, daß der Töpfer Gefäße teils zur Wohlfeilheit, teils zur Kostbarkeit macht, und wenn die kostbaren Gefäße vernünftig wären und redeten, würden sie dem Töpfer für die Schönheit ihrer Ausstattung und ihre Bevorzugung vor den anderen danken. Wenn dem aber so ist, ist es dann uns, die wir die (Gabe der) Sprache haben, und die der Schöpfer, der Gewaltige, Weise und Mächtige, über alle seine Geschöpfe erhoben und bevorzugt hat, erlaubt zu sagen: warum und wie und so und so? Gewiß nicht. Vielmehr sollen wir seine Güte und Huld gegen uns einsehen, das tun, was ihm nach dem Zeugnisse der Vernunft gefällt, und meiden, was uns erzürnt, wenn auch für ihn (Gott) aus dem Guten, das der Mensch vollzieht, kein Nutzen kommt, und aus dem Bösen, das er vollführt, kein Schaden ihn trifft. Aber der Gehorsam gegen den Obern ist etwas Edles und die Befolgung der Befehle des Gebieters etwas Hohes. Würde jedoch der Schöpfer, da ihm kein Nutzen aus dem Gehorsam des Gehorchenden und kein Schaden aus der Widersetzlichkeit des Widerspenstigen erwächst, jenes nicht bestrafen, bezw. vergelten, so wäre er wie ein steinernes Idol, auf einen Eckstein gestellt, das die Verehrung seines Verehrers und die Verachtung seines Verächters nicht berührt. Und zu all dem: Hätte Gott alles, was von ihm erschaffen ist, so gemacht, daß nichts Größeres unter sämtlichen Tieren gäbe, und nichts Geringeres als vernünftige, redende Menschen, und hätte er auch die Menschen (insgesamt) reich und mächtig gemacht, so wäre die schöne Ordnung der Welt dahin und ihre großartige Einrichtung zerstört. Gott hat aber das eine zum Bedürfnis und zum Nutzen für das andere gemacht, damit diese Stätte bewohnt bleibt, und seine Kraft und seine Macht erkannt wird, damit ferner jener Reiche dem Armen Gutes tue, so daß er mit der Seligkeit im künftigen Paradiese belohnt wird als Zugabe zu dem vergänglichen Reichtum, den er erhalten hat, und damit jener Arme für die auf ihm lastende Not Gott danke, so daß er ebenfalls mit der endlosen Seligkeit des anderen Lebens belohnt wird, indem der Reiche seinen Reichtum nur zu dem obengenannten

Guten benutzt, das er etwa tut, und wovon der Anfang das Lob Gottes ist, und indem der Arme seine Armut nur als das Übel ansieht, das er sich vielleicht selbst zugezogen hat, und das die Erbitterung und Mangelhaftigkeit des Dankes nur größer machen würde; denn der Schöpfer hat den Tod als das Ende der Armen (der Armut) gemacht.

Vielleicht sagt einer: Wenn der Mensch die lebendige, vernunft- und sprachbegabte Seele, der Körper aber nur ein Werkzeug ist, gleich dem Werkzeug des Arbeiters, indem wir ja sehen, daß der Leib nach der Trennung der Seele von ihm hingestreckt bewegungs- und aktionslos bleibt, dann muß auch die Bestrafung und Belohnung der Seele zukommen und nicht dem Leibe, und wenn dem so ist, so braucht es keine Wiederkehr und Auferstehung des Leibes. Wir erwidern: Wenn der Schöpfer dies tun würde, nämlich nur die Seele bestrafen und belohnen mit Ausschluß des Leibes, so wäre es Ungerechtigkeit, und das sei ferne seiner Majestät, Größe und Gerechtigkeit! Dann stände es der Seele zu, zu sagen: Du, o Herr, hast mich erschaffen als ein immaterielles Geschöpf und mich mit einem materiellen Körper zusammengebracht, der fünf Sinne hat: Geschmack, Gehör, Gesicht, Geruch und Gefühl, auch einen Bewegungstrieb und Begierlichkeit, er hat mich zu seinen Leidenschaften hingezogen und mich seinem Willen unterjocht, und da willst du mich bestrafen ohne ihn? Er war der Veranlasser, daß wir Verbrechen begingen oder solide Taten vollbrachten, ist es da Gerechtigkeit von dir, wenn du von dem einen ohne den anderen sei es seine Belohnung oder seine Bestrafung haben willst? Darum sagen wir: Die Gerechtigkeit des Schöpfers verlangt es, daß die Leiber auferweckt werden, damit jede Seele ihren eigenen Körper bekomme, mit dem sie beisammen war, und durch den sie das Gute und Böse tat, und damit beide die Vergeltung haben, wie auch beiden die Handlung eigen war. Ferner ist notwendig, daß es immaterielle (eig. „feine") Leiber sind, nicht materielle, sonst brauchten sie ja Speise, Trank, Kleidung und dergleichen, was sie in der bestehenden, verdorbenen Welt nicht entbehren konnten. Vielmehr ist der (All-) Mächtige, dem nichts ferne liegt, auch wenn es groß ist, vermögend genug, sie bei ihrer Wiederkunft vom Zustand des Materiellen in den des Immateriellen zu versetzen. Der Gerechte wird in unbeschreiblichen und unbegreifbaren

Freuden leben, wovon das Vorzüglichste und Höchste die Nähe bei Gott ist, der Sünder aber wird in der Strafe des Feuers sein, das nicht erlischt, und wo der Wurm nicht stirbt und Finsternis und kein Licht ist, das Ärgste davon ist aber das Fernsein von Gott. Denn der Sünder wurde von Gott nicht als Sünder und nicht gezwungen erschaffen, sondern gut und mit freiem Willen, aber er hat mit seiner Freiheit den Weg der Gottesfurcht aufgegeben und mit seinem Willen sich seiner bösen Leidenschaft ergeben, und darum mußte für ihn die Strafe kommen, die kein Ende hat, ebenso wie für den Gerechten, der den rechten Weg wandelte, die endlose Ruhe.

Gott dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, geeint in der Wesenheit, dreifach in den Prädikaten, gebührt Preis, Ehre, Dank und Lob jetzt und immerdar und in Ewigkeit.

DAS DEKRET DES PAPSTES INNOCENZ XI. ÜBER DEN PROBABILISMUS.

Ein Wort zur Abwehr.

Von P. FRANZ TER HAAR C. SS. R.

Am 26. Juni 1680 hat die allerhöchste Congregatio S. Officii auf Befehl des Papstes Innocenz XI. ein Dekret erlassen inbezug auf den Probabilismus. In dem ersten Teile dieses Dekretes wird verordnet, daß der damalige Professor an der Universität von Salamanca, der Jesuitenpater Thyrsus Gonzalez, „frei und unerschrocken die opinio probabilior mit Wort und Schrift verteidige und entschieden die Meinung jener bekämpfe, welche lehren, man dürfe der weniger wahrscheinlichen Meinung folgen, wiewohl sie einer andern gegenübersteht, welche man mit Bestimmtheit als mehr wahrscheinlich erkennt. Zugleich solle ihm die Versicherung zugehen, alles, was er zur Verteidigung der wahrscheinlicheren

Meinung tun und schreiben werde, sei Sr. Heiligkeit angenehm". Im zweiten Teile wird dem Jesuitengeneral Oliva namens Sr. Heiligkeit der Befehl erteilt, daß er erstens allen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erlaube, zugunsten der probabilior zu schreiben und gegen die minus probabilis aufzutreten, falls diese nämlich einer anderen Meinung entgegenstehe, deren größere Wahrscheinlichkeit man mit Bestimmtheit erkannt habe; und daß er zweitens allen Universitäten der Gesellschaft eröffne, es sei den Absichten Sr. Heiligkeit gemäß, daß ein jeder nach Gutdünken mit aller Offenheit zugunsten der probabilior schreibe und die entgegenstehende bekämpfe, und daß er endlich den Universitäten befehle, sich dem Willen des hl. Vaters vollkommen zu unterwerfen.

Dieses Dekret, das den meisten katholischen Moraltheologen unbekannt war, wurde am 21. April 1902 anläßlich einer Kontroverse zwischen P. Mandonnet O. P. und P. Brucker S. J. seinem authentischen Wortlaute nach aufs neue veröffentlicht.[1] Dadurch wurden wir angeregt, das Dekret zum Gegenstande einer historisch-theologischen Monographie[2] zu machen, worin wir aus seiner ganzen Geschichte, aus seinem Entstehen, seiner Anwendung und

---

[1] Der authentische Text lautet: „Eminentissimi Domini dixerunt quod scribatur per Secretarium Status Nuntio Apostolico Hispaniarum, ut significet dicto Patri Thirso, quod Sanctitas Sua, benigne acceptis ac non sine laude perlectis eius litteris, mandavit, ut ipse libere et intrepide praedicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem, necnon viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem, eumque certum faciat quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit, gratum erit Sanctitati Suae.

Iniungatur Patri Generali Societatis Iesu de ordine Sanctitatis Suae, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem; verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suae esse ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili et impugnet contrariam praedictam; eisque iubeat ut mandato Sanctitatis Suae omnino se submittant".

[2] Das Dekret des Papstes Innocenz' XI. über den Probabiliismus. Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hoensbroech von Franz Ter Haar, aus dem Redemptoristenorden. — Mit kirchlicher Druckerlaubnis. — Paderborn, Ferd. Schöningh. XII, 204 S. Mk. 2,80.

seinen weiteren Folgen den wichtigen Schluß zogen, daß der hl. Stuhl sich mehrere Male ungünstig gegenüber dem gewöhnlichen Probabilismus oder Minusprobabilismus gezeigt hat; daß folglich die Nicht-Katholiken (u. a. Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hoensbroech) mit Unrecht der heiligen Kirche, und namentlich der römischen Kurie, den Vorwurf machen, den Probabilismus anempfohlen, gutgeheißen und zur Grundlage ihrer Sittenlehre gemacht zu haben.

Diese unsere Schrift, welche verschiedenerseits günstig beurteilt wurde,[1] erhielt auch in der „Zeitschrift für katholische Theologie" (1904, S. 788 ff.) eine Besprechung von P. Jos. Franz S. J. Er erkennt an, daß unsere Arbeit in ruhigem Tone gehalten ist; im übrigen ist sein Urteil ablehnend und abfällig. Verschiedene Gründe haben uns bestimmt, diese Besprechung nicht unbeantwortet zu lassen.

1. An erster Stelle sei die Tatsache erwähnt, daß der verehrte Rezensent uns Meinungen zuschreibt, die wir gar nicht geäußert haben.

Daß wir aus dem Dekret Innocenz' XI. „den direkten Beweis für die Unkirchlichkeit des Probabilismus" haben führen wollen (S. 788), ist unwahr. Unkirchlich ist eine Lehre, welche von der heiligen Kirche, resp. vom heil. Stuhle oder von den römischen Kongregationen geradezu verurteilt worden ist. Nun haben wir wiederholt ausdrücklich erklärt, daß der gewöhnliche Probabilismus, die Lehre, welche das Befolgen der opinio minus probabilis cognita für die Freiheit gestattet, nicht verurteilt ist, sondern toleriert wird; daß man Probabilist oder Probabiliorist sein kann, ohne aufzuhören, gut katholisch zu sein (SS. 121, 127, 129, 147, 169). Nur haben wir behauptet, der heilige Stuhl habe sich mehrere Male zu ungunsten des Probabilismus geäußert; er habe die entgegengesetzte aequiprobabilistische Lehre, besonders durch das Dekret

[1] Vgl. Prof. A. Koch (Tübingen) in der „Deutschen Literaturzeitung" 1904, Sp. 2138 f.; Prof. Mausbach (Münster) in der „Literar. Beilage der Köln. Volkszeitung" 1905, S. 35 f.; Prof. Schmuckenschläger in der „Theolog.-prakt. Quartalschrift" 1904, S. 640 ff.; Dr. Vinati im „Divus Thomas" 1904, p. 445 s.; „Friedensblätter" 1905, S. 121 f.; „Augsburger Postzeitung, Beilage" 1904, S. 295; „Revue thomiste" 1904, p. 129 ss.; „Nouv. Revue théol." 1905, p. 53 ss.; „Etudes Franciscaines" 1905, 7. Janv.; „Revue ecclésiastique" (Metz) 1904, p. 735 s.; „España y América" 1905, p. 126 ss.; „Ecclesiastical Review" Aug. 1904, p. 206 f.; „Liter. Rundschau" 1905, Sp. 131 ff.

Innocenz' XI. bevorzugt. Diese Bevorzugung („favore") hat selbst die „Civiltà cattolica" anerkannt.[1] Auf die zahlreichen, von uns zum Beweise angeführten Dokumente hat jedoch Franz keine Rücksicht genommen.

Unwahr ist ebenfalls die Behauptung des Rezensenten, Ter Haar spreche des öftern aus, „daß der Probabilismus die Sittlichkeit untergrabe" (S. 790). — Bei Harnack und Herrmann haben wir gerade getadelt, daß sie den Probabilismus „ein System der Sittenlosigkeit", „ein System der Gewissenlosigkeit" nennen; wir bezeichneten derartige Aussprüche als „stark übertrieben und verleumderisch" (S. 161, 169). Zum Beweise dessen schrieben wir: „Wenn die Nichtkatholiken alle Meinungen befolgten, die nach der allgemeineren Lehre der Probabilisten direkt sicher sind, so würde es ihnen bald klar sein, welche hohe sittliche Anforderungen von diesen Theologen oft gestellt werden. Die Probabilisten lehren bloß, das Gesetz verpflichtet nicht in zweifelhaften Fällen, selbst wenn man die Überzeugung hegt, daß es wahrscheinlicher existiere als nicht. Hierin jedoch trennt sich der hl. Alfons und eine überaus große Anzahl Theologen von ihnen ab" (S. 160, 161). — Weder ehrlich noch wissenschaftlich ist also die Behauptung: nach unserer Ansicht würde die Sittlichkeit (schlechthin) untergraben.

Nur dieses schrieben wir: „daß der Probabilismus in der Praxis unsittlich und unerlaubt ist; es sei denn, daß infolge eines unverschuldeten Irrtums jemand dieses System für sicher wahr hielte" (S. 28). Und so muß ein jeder sprechen, der den Probabilismus verwirft; auch der hl. Alfons sagt von der im 17. Jahrhundert „fast allgemeinen" Lehre der Probabilisten: „Nos dicimus eam esse laxam et licite amplecti non posse" (Homo Apost. I. 31). Der Grund ist einleuchtend. Sittlich ist nach dem heil. Thomas, was vernunftgemäß ist; unsittlich, was dawider streitet. „Bonum hominis est secundum rationem esse, malum quod est praeter rationem" (Summa Theol. I. II, qu. 18, a. 5); und: „Illi mores dicuntur boni qui rationi

[1] Die „Civiltà" sagt: „È da confessare che se è vero che la S. Sede non definisse nulla, è pur vero, che essa diede il suo favore al Probabiliorismo, quasi desiderasse che finalmente questo trionfasse e non già il Probabilismo." (6. Sept. 1902; Quad. 1253, 759.) Dieser „Probabiliorismus" ist im Sinne des Dekrets die Lehre, welche das Befolgen der probabilior gegenüber der minus probabilis vorschreibt, nicht der tutior gegenüber der aeque probabilis.

congruunt, mali autem qui a ratione discordant" (L. c. qu. 100, a. 1). Dieses gilt für jede Lehre auf sittlichem Gebiete, also auch für das Moralsystem. Wenn also nach unserem, sich auf triftige Gründe stützenden Dafürhalten der Probabilismus gegen die Vernunft ist (S. 8—28), so müssen wir ihn folgerichtig als objektiv „unsittlich und unerlaubt" bezeichnen.

Unwahr in ihrer Allgemeinheit ist auch die Behauptung des Rez.: „Ter Haar glaubt bewiesen zu haben, daß man nur den Probabilismus aufzugeben brauche, um eine Verständigung mit den ehrlichen Nichtkatholiken zu erzielen" (S. 791). Daß man in allen strittigen Moralfragen zur Einigung kommen könnte, würde gewiß eine törichte Meinung sein; daß man jedoch mit dem Aufgeben des einfachen Probabilismus oder der Lehre der minus probabilis cognita eine Verständigung mit ehrlichen Nichtkatholiken in einem Hauptpunkte der Moraltheologie erreichen wird, kann nicht in Abrede gestellt werden. Sind ja ihre Hauptangriffe gegen die minus probabilis gerichtet. Zum Belege führen wir unsere eigenen Worte an: „Von philosophisch-ethischem Standpunkte aus ist denn auch der Probabilismus gegen die Gegner der katholischen Moral, die besonders gegen die minus probabilis ihre Angriffe richten, nicht zu verteidigen. Unzählige katholische Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, Bischöfe, Kardinäle, selbst der Kirchenlehrer Alfons von Liguori, haben sich nicht geschämt, den von ihnen anfangs angenommenen Probabilismus offen und klar zu verlassen. Nur auf äquiprobabilistischem Boden ist Verständigung mit ehrlichen Nichtkatholiken zu erzielen" (S. 194 f.).

Seinen oben angeführten Worten fügt unser geehrter Rezensent die Bemerkung hinzu: „Diesen Optimismus, der ihm sogar das Wort aus der Feder lockt: ‚wir leben im Zeichen des Friedens', werden wohl nicht viele teilen." Aber auch dieser Zusatz entstellt unsere Gedanken, weil wir in ganz anderem Zusammenhang, nämlich gegen Hoensbroech so sprachen, dessen verleumderische Angriffe gegen die katholische Kirche einen neuen „Kulturkampf" eröffnen wollen. „Hoensbroech — so schreiben wir — kommt aber dreißig Jahre zu spät. Wir stehen jetzt im Zeichen des Friedens" (S. 193). Daß nun der „Kulturkampf", wenn auch nicht seinem ganzen Umfange nach,

zur Vergangenheit gehört, wird auch wohl P. Franz nicht verneinen. Wozu denn unsere Gedanken entstellen?

2. Unbegründet ist auch seine Besprechung von geschichtlichem Standpunkte aus.

Daß die „weiteren Bemühungen Innocenz' XI. gegen den Probabilismus" „vergeblich" waren, wie Franz nebenbei bemerkt (S. 788), wird wohl niemand behaupten, dem die Geschichte der Moralkontroversen nicht völlig fremd ist. Man lese, was wir nach authentischen Dokumenten zusammengestellt haben (S. 59—65) bezüglich der Bemühungen dieses Papstes für die Gutheißung des Werkes Gonzalez', für dessen Wahl zum General der Gesellschaft Jesu, für die Ernennung eines Professors am Collegium Romanum, der die verpflichtende Kraft der probabilior cognita lehre, für die Abfassung eines Statuts der Gesellschaft, das allen Jesuiten die Freiheit schenke, den Probabilismus zu bekämpfen. Diese Bemühungen haben viel zum Niedergang des Probabilismus beigetragen.

Ferner ist die Art und Weise, wie Franz den P. Oliva zu entschuldigen sucht, unhaltbar und mit den Tatsachen im Widerspruch. Haben wir auch selbst Oliva von „formellem Ungehorsam" freigesprochen; vollkommen war, wie wir gegen Arendt bewiesen haben (S. 98), sein Gehorsam keineswegs. Ob Oliva „den Wortlaut des Dekrets" gekannt habe, tut nichts zur Sache; der Inhalt ist ihm offiziell vom Assessor (nicht vom „Assistenten") des heiligen Officiums mitgeteilt worden. Franz behauptet dann: „Sein (Olivas) Rundschreiben an die Provinzen, das er darauf erließ, ist aber so entschieden gehalten, daß man sich nicht wundern darf, wenn das heilige Officium es als Ausführung des päpstlichen Auftrages gelten ließ" (S. 789). Dagegen ist es Tatsache, daß dieses Rundschreiben das tiefste Stillschweigen bewahrt über den Hauptpunkt des päpstlichen Befehles, nämlich den Jesuiten durch ein Rundschreiben bekannt zu machen, sie könnten frei die probabilior verteidigen, die minus probabilis bekämpfen (Das Dekret. S. 57 f.). Unmöglich konnte also das heilige Officium Olivas Schreiben gelten lassen als eine Ausführung des päpstlichen Willens. Es hat auf Olivas Bittschrift, der Ausführung des Dekrets enthoben zu sein, einfach nicht geantwortet, und dieses Stillschweigen kann gut aus Klugheitsrücksichten erklärt werden. — Franz sagt weiter: „Er (Oliva) tat, was er unter den verwickelten

Digitized by Google

Verhältnissen für das Beste hielt" (wir bemerken: Er tat nicht, was der Papst und das heilige Officium für das Beste hielten); „und die geschichtliche Entwicklung — so meint Franz — hat ihm recht gegeben." Auf Grund unserer Erörterungen behaupten wir dagegen, daß die geschichtliche Entwicklung dem Papste recht gegeben hat. Dieser forderte nämlich zur Bekämpfung der minus probabilis, nicht der aequiprobabilis auf. Nun ist aber die äquiprobabilistische Theorie, wie wir in unserer Schrift dargetan haben, das geschichtliche Ergebnis, die Frucht der Streitigkeiten zwischen den Probabilisten und den Probabilioristen. Dem General Oliva gibt die Geschichte unrecht. Denn selbst der Jesuit Matignon gesteht, daß der Probabilismus nicht wenig zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu beigetragen hat; diese traurige Folge war bereits Gegenstand der Befürchtungen Gonzalez' und Clemens' XI. (1702). (S. unsere Schr. S. 94.)[1] — Unser Rezensent meint ferner: „Hätte der Papst etwas anderes beabsichtigt, so konnte er es Oliva wissen lassen; daß er nichts antworten ließ, durfte der General unbedingt als Ausdruck der Zustimmung betrachten." Wir antworten: Klugheitsrücksichten sind mehr als genügend, dieses Stillschweigen Innocenz' XI. zu erklären; und daß der Papst wirklich noch „etwas anderes beabsichtigte" als das unbestimmte Rundschreiben Olivas, dafür sprechen allzu laut seine späteren Bemühungen, um den Probabilismus auch von jesuitischen Theologen widerlegt zu sehen. Wozu sonst sein Einfluß auf die Wahl Gonzalez' zum Generalat? Wozu insbesondere der Befehl, die Congregatio generalis sollte durch ein allgemeines Statut allen Ordensgenossen die Freiheit zusichern, den Probabilismus bekämpfen zu können? Gewiß wollte damit der Papst seinem Dekrete „Nachdruck" geben. — Wenn Franz weiter behauptet: „In den betreffenden Schreiben (des Kardinals Cybo und des Nuntius Mellini an Gonzalez) findet sich nicht die geringste Andeutung darüber, daß der Papst an den General ein Dekret erlassen und so Gonzalez den

[1] Clemens XI. antwortete auf Gonzalez' Bittschrift: „Rem gratissimam Sanctitati Suae facturos Superiores Societatis, si praestent, ut Iesuitae abstineant a docenda et defendenda sententia quae asserit, licitum esse usum opinionis minus probabilis et minus tutae; cum Sanctitati Suae compertum sit ita omnino expedire ad incolumitatem et honorem Societatis." (Ebd.)

Weg für die Veröffentlichung seines Buches geebnet habe; so ist zu antworten, daß eine solche Anwendung unnötig war. Der erste Teil des Dekrets betraf allein Gonzalez: die Mahnung, den Probabilismus zu bekämpfen; der zweite allein Oliva: er solle das nämliche allen Jesuiten gestatten und ihnen diese Verordnung durch ein Rundschreiben bekannt machen. Hätten beide die Befehle des Papstes befolgt, so würde damit der Zweck des Papstes zum großen Nutzen und zur größeren Einigung der Gesellschaft Jesu und zum großen Fortschritt der katholischen Wissenschaft erreicht worden sein. — Wenn schließlich Franz bemerkt: „Es ist nicht so sicher, daß Innocenz XI. den Probabiliorismus des Gonzalez . . . für das einzig richtige Heilmittel gegen die laxen Meinungen gehalten habe", so ist das sehr richtig. Redet ja auch der Papst in seinem Dekrete durchaus nicht von dem eigentlichen Probabiliorismus in seinem ganzen Umfange, sondern einzig und allein von jener These, welche die Äquiprobabilisten gegen die Probabilisten verteidigen: Es sei nicht erlaubt, die minus probabilis cognita zu befolgen.

3. Sonderbar ist auch die Kritik unseres verehrten Rezensenten in philosophisch-theologischer Hinsicht. Nicht nur auf ein argumentum extrinsecum, das Ansehen des heiligen Stuhles, sondern auch auf ein argumentum intrinsecum gestützt, haben wir den einfachen Probabilismus oder Minusprobabilismus bekämpft. In unserer „Einleitung" (S. 8 ff.) haben wir gezeigt, daß der Mensch kraft des Naturgesetzes in den freien Willenstaten verpflichtet ist, aufrichtig nach der objektiven Wahrheit in der sittlichen Ordnung zu streben, d. h. nach der Übereinstimmung seines Endurteils (ultimum dictamen conscientiae) und folglich seiner Handlung mit dem allerhöchsten, aller menschlichen Kenntnis vorangehenden ewigen Gesetze oder Anordnung Gottes bezüglich dieser Handlung, mag nun diese Anordnung bindender (Pflicht, Gesetz) oder befreiender Art (Recht) sein. Als Untersatz bewiesen wir ferner, daß derjenige bei der Bildung seines praktischen Endurteiles und in seiner Handlung nicht aufrichtig nach dieser objektiven Wahrheit oder Anordnung Gottes strebt, der zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen über Pflicht und Recht praktisch die sicher weniger wahrscheinliche Meinung für das Recht befolgt, d. h. jene Meinung, welche nach seiner Kenntnis und Überzeugung

wahrscheinlicher gegen Gottes objektive Anordnung streitet, mit Hintansetzung der wahrscheinlicheren Meinung für die Pflicht, d. h. jener Meinung, welche nach seiner Überzeugung sich der objektiven Wahrheit mehr nähert.[1]

Anstatt auf unsere Argumente zu antworten, macht sich der Rezensent seine Aufgabe als Kritiker leicht und führt einige alte resp. veraltete Beweise für den Probabilismus an.

Und zwar erstens das argumentum extrinsecum aus der Duldung des Probabilismus. „Wenn es wahr ist, was Ter Haar des öfteren ausspricht, daß der Probabilismus die Sittlichkeit untergrabe (dies haben wir nicht gesagt), dann ziehen die Feinde der Kirche eine ganz berechtigte Folgerung, wenn sie aus der Duldung dieser Lehre dem Papsttum die schwersten Vorwürfe machen" (S. 790). — Die Gründe, warum Rom den Probabilismus dulden konnte und geduldet hat, haben wir in unserer

[1] Richtig faßt Prof. Mausbach in seiner Besprechung unserer Schrift diesen Beweis also: „Ich bin verpflichtet, nicht bloß stets die allgemeine Gesinnung des Gehorsams gegen die Norm der Sittlichkeit zu bewahren, sondern auch nach Möglichkeit das praktische Endurteil des Gewissens (dictamen conscientiae) der objektiven Wahrheit anzupassen. Ziel des Strebens ist also . . . das objektiv wahre, praktische Gewissensurteil für den Einzelfall, sei es nun verpflichtender oder befreiender Art. Der aussichtsvollere Weg zu diesem Ziele ist dann der Anschluß an die wahrscheinlichere Meinung; also gebietet die sittliche Klugheit diesen Weg einzuschlagen" (a. a. O. S. 36). Ein anderer Rezensent sagt von unserer Beweisführung: „Mit Nachdruck spricht er (Ter Haar) als obersten Grundsatz aus: Das Hauptmoment ist das Streben des Willens und des ganzen Menschen nach der objektiven sittlichen Wahrheit. Daraus folgt auch, daß wir im Zweifel das wählen sollen, was nach unserer Überzeugung und Erkenntnis, nach unserem Gewissen wahrscheinlicher ist, der Wahrheit am nächsten steht. Die wahre christliche Freiheit umfaßt sowohl unsere Rechte wie Pfichten; denn sie ist die Verwirklichung der Wahrheit, der von Gott gesetzten Ordnung. Freiheit und Recht fließen in gleicher Weise aus der Weisheit und Heiligkeit Gottes. Gesetz und Pflicht sind also nicht schlechterdings eine ‚Fessel' der Freiheit. Man muß sich hüten, dieses viel gebrauchte Bild in zu weitgehendem Sinne zu deuten . . . Dies (der als weniger wahrscheinlich erkannten Meinung zu folgen) heiße tatsächlich, der Wille brauche nicht aufrichtig nach der objektiven Wahrheit in der sittlichen Ordnung zu streben, wozu doch der Mensch als sittliches Wesen verpflichtet ist" (Friedens-Blätter, 1905, S. 121). Auch Prof. A. Koch stimmt unserer Beweisführung bei, wo er in einer Rezension unserer Schrift sagt: „An der Spitze der tüchtigen Arbeit steht eine klare Übersicht über die Moralsysteme und eine vortreffliche Widerlegung des einfachen Probabilismus mit einer soliden Begründung des Äquiprobabilismus" (Deutsche Literaturzeitung, 1904, Sp. 2138).

Schrift ausführlich gegen Hoensbroech erörtert und damit die völlige Wertlosigkeit dieses Hauptargumentes vieler Probabilisten gezeigt. U. a. nennt der hl. Alfons, der ausdrücklich zugibt, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts „quasi communiter" diesen von Rom geduldeten Probabilismus gelehrt haben, desungeachtet dies System „lax und unerlaubt" (Homo Ap. I. 31); die kirchliche Duldung dieses Systems war also dem heiligen Kirchenlehrer durchaus kein Beweis seiner Erlaubtheit (S. Das Dekret. S. 179—192). Anstatt hierauf zu antworten — was ihm allerdings nicht leicht geworden wäre — hat unser verehrter Rezensent, natürlich unbewußt, unsere Ansicht übertrieben, um so seinen Beweis aus der Duldung aufrecht zu halten. Nein, wir haben nicht gesagt: „daß der Probabilismus die Sittlichkeit untergrabe" (s. o. S. 83). Wir halten aber den einfachen Probabilismus oder Minusprobabilismus für theoretisch falsch, also für objektiv unsittlich und unerlaubt. Praktisch, konsequent durchgeführt, ist er den Seelen schädlich, wie auch der strengere Probabiliorismus und der Tutiorismus; das ist wiederum die Meinung des hl. Alfons.[1] Weil jedoch viele Probabilisten diese praktische Konsequenz nicht strenge durchführen, sind sie in vielen Einzelmeinungen praktisch nicht zu lax, und das ist schon einer von den Gründen, weshalb die Kirche den Probabilismus dulden kann.[2]

[1] Briefe III, S. 355: „Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Tutioristen mit ihrer übertriebenen Strenge großen Schaden anrichteten; wie anderseits auch die Probabilisten, welche der als minder wahrscheinlich erkannten Meinung folgen, (die ich nicht mehr für wahrscheinlich halte, weil dann das Gesetz im moralischen Sinne hinreichend promulgiert ist), schuld sind, daß viele Seelen verloren gehen. Und sicher gibt es mehr Beichtväter, welche zu lax, als welche zu strenge sind."

[2] Hieraus darf man jedoch nicht ableiten, „daß der praktische Unterschied zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus verschwindend gering ist", wie Franz bemerkt (S. 791). Falsche Grundsätze führen auf die Dauer zu falschen Konsequenzen; es sind Samenkörner, die allmählich Früchte zeitigen. Es erklärt sich daher, daß gerade in der Zeit der probabilistischen Herrschaft (gegen Mitte des 17. Jahrhunderts) so viele laxe Meinungen sich einschlichen. „Der Probabilismus", bemerkt Prof. Mausbach, „hat Auswüchse gezeitigt, die von einer ernsten Moral ausgeschieden werden mußten" (Die ultram. Moral. S. 38). Und der hl. Alfons versichert, nach seiner Ansicht seien „noch viele Meinungen zu verurteilen übergeblieben" (S. Das Dekret. S. 33). Auch jetzt ist „der praktische Unterschied" zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus noch sehr bedeutend; sonst würden nicht so viele Einzelfragen anders in der Moraltheologie des hl. Alfons, von Müller, Scavini, Marc, Aertnys und anderen Äquiprobabilisten

Weiter sagt unser Rezensent: „Und dieses System lassen die Päpste unserer Zeit an ihrer Universität in Rom immerfort noch öffentlich vortragen!" Der Sperrdruck ist von P. Franz; er deutet damit an, daß er dieses Argument für besonders wichtig hält. Wirklich wird in gewissen theologischen Kreisen dieser Beweis viel mißbraucht. So lasen wir vor einiger Zeit in einer theologischen Zeitschrift, die Frauen seien bereits im Alter von fünfzig Jahren vom Fasten enthoben, weil diese Meinung von zwei nacheinander folgenden Professoren des Collegium Romanum (Ballerini und Bucceroni) gelehrt worden sei; obschon bewiesen ist, daß der innere Grund dieser Meinung: nämlich die Frau sei mit fünfzig Jahren schon alt, und impotens generandi, nicht den geringsten Wert hat, denn mögen sie alt genannt werden, was die potentia generandi anbetrifft, — in Hinsicht auf die potentia ieiunandi — und darum handelt es sich ausschließlich — ist sie nicht alt und kann sie, wie die Ärzte und Erfahrung lehren, ebenso gut fasten als der Mann. Jedoch wird in Rom, unter den Augen des Papstes, so und so gelehrt — ergo! In ähnlicher Weise wird für den Probabilismus argumentiert. Damit hat man, wenigstens auf dem Gebiete der Moraltheologie, sozusagen ein neues Criterium veritatis erfunden, das über die Erlaubtheit der Meinungen entscheiden soll! Ist es denn nicht männiglich bekannt, daß nirgendwo größere Lehrfreiheit gewährt wird als in Rom selbst, wo die am schroffsten einander entgegenstehenden Meinungen an den verschiedenen Lehranstalten geduldet werden? Eine ähnliche Freiheit wird in vielen Seminarien und Ordensschulen von Obern und Bischöfen nicht gestattet. Diese Weitherzigkeit der Päpste soll der Entwicklung der theologischen Wissenschaften zugute kommen; und würde die eine Meinung sich auf diese Duldung seitens der Päpste berufen, mit ebensoviel Recht könnte es die entgegengesetzte tun. Nur selten greifen die Päpste in diese Lehrfreiheit ein; vielmehr wird von ihnen, wo sie es für angezeigt halten, ein indirekter

gelöst, anders wiederum in der von Ballerini, Gury, Génicot, Noldin und anderen Probabilisten. Auch in dieser Anwendung des Moralsystems folgt der hl. Alfons nicht den probabilistischen, sondern den äquiprobabilistischen Grundsätzen, wie wir ausführlich bewiesen haben (Das Dekret. S. 152 ff.). Vgl. auch L. Wouters, De Minusprobabilismo (Paris, Lethielleux, 1905), S. 100 f.

Digitized by Google

Einfluß ausgeübt, wie dieses von Innocenz XI. gegen den Probabilismus geschehen ist. Tatsächlich sind jedoch zu jeder Zeit an den verschiedenen römischen Universitäten entgegengesetzte, sowohl allzu laxe, als allzu strenge Meinungen gelehrt worden, auch Meinungen, welche später verurteilt worden sind. Zur Zeit Gonzalez' wurde in Rom der Probabilismus fast allgemein verworfen,[1] und zwar größtenteils infolge des Auftretens der Päpste und der römischen Kongregationen. Später wurde selbst von Benedikt XIV. für das römische Seminar der Propaganda die strengere Theologia moralis von Antoine vorgeschrieben. Wenn dann auch zugegeben wird, daß die Päpste den Probabilismus nie verurteilt haben, begünstigt haben sie ihn sicher auch nicht; wohl aber haben sie die entgegengesetzte Meinung bevorzugt, wie wir das in unserer Schrift zur Genüge dargetan haben. Vom Standpunkte der Geschichte betrachtet, beweist also die Lehre der römischen Lehranstalten und der auf sie ausgeübte päpstliche Einfluß viel mehr gegen als für den einfachen Probabilismus; somit hat das von Franz mit so viel Nachdruck betonte Argument für den wissenschaftlich gebildeten Theologen gar keinen Wert. Zudem kann diese Art von Beweisführung nur allzu leicht von Nichtkatholiken gegen die Päpste ausgebeutet werden. Diese Duldung hat Hoensbroech gerade zur Grundlage seiner Angriffe gegen das Papsttum gemacht (Vgl. sein Werk „Die ultramontane Moral"). Hüten wir uns doch vor solchen Sophismen, die Duldung mit Gutheißung oder Begünstigung auf eine Stufe stellen (S. Das Dekret. S. 177 ff.).

Einen inneren Grund zugunsten des Probabilismus gibt der verehrte Rezensent am Schlusse seiner Besprechung; doch nicht ohne vorher eine Art Konzession an den Äquiprobabilismus gemacht zu haben. „Es wird auch ausdrücklich zugegeben, sagt er, daß es in der Praxis nicht mehr angängig ist, sich für die Freiheit zu entscheiden, wo die Verpflichtung als certo notabiliter probabilior empfunden wird" (S. 791). Wenn diese Worte: certo und notabiliter (= merklich, bedeutend) probabilior in dem Sinne des Dekrets Innocenz' XI. erklärt werden, nämlich von der „probabilior sic cognita et

[1] So Gonzalez in seiner Bittschrift an Clemens XI.: „Romae in facie Sedis Apostolicae nemo publice defendere audet Probabilismi doctrinam" (S. Das Dekret. S. 92).

iudicata" so daß ein excessus certus oder simpliciter notabilis, der noch nicht gravissimus ist, doch schon genügt, um der Meinung bindende Kraft zu geben, dann wird mit einem solchem Zugeständnisse der einfache Probabilismus aufgegeben, der ja lehrt, daß eine Meinung zugunsten der Freiheit nicht nur logisch, sondern auch praktisch vere probabilis sein und als solche befolgt werden kann, auch wenn die opinio pro lege ein sicheres und bedeutendes Übergewicht hat.[1] Doch will der Rezensent einfacher Probabilist bleiben und nimmt diese Worte in einem anderen Sinne, wie aus der beigefügten Beweisführung erhellt: „Aber weshalb geben wir denn den Probabilismus nicht ganz auf? Zwischen der aeque probabilis und der certe notabiliter probabilior liegen viele Zwischenstufen. Die Probabilisten sind darum von der Wahrheit ihres Systems überzeugt, und (sic! vielleicht: weil) sie glauben, daß es für die meisten Menschen sehr schwer sei, die aeque oder fere aeque probabilis festzustellen; es bietet aber nicht viele Schwierigkeit für einen ernsten Mann (logisch hätte hier stehen müssen: für die meisten Menschen) zu erkennen, ob consideratis omnibus considerandis eine Meinung noch vere et solide probabilis sei; dagegen wäre es oft moralisch unmöglich, sich im Zweifel sein Gewissen zu formieren, wenn man Imponderabilien wägen und messen muß" (S. 791).

Wir antworten: a) Zur aeque probabilis wird auch nach allen Theologen, Tutioristen und Probabilisten zurückgeführt die fere aeque probabilis, d. h. die dubie oder paulo oder leviter probabilior oder minus probabilis. Auch der Zustand der Vermutung (suspicio), der nach dem hl. Thomas ex levi signo entsteht,[2] soll

[1] So sagt z. B. Ballerini-Palmieri: „Demonstratio hactenus tradita . . ., quemadmodum simpliciter ostendit, licere sequi opinionem probabilem relicta probabiliore, ita ostendit quoque, licere id facere sive opinio probabilior sit multo, sive paulo probabilior, dummodo opposita maneat vere probabilis . . . Sive ergo magnus, sive parvus sit excessus probabilitatis alicuius opinionis prae alia, dummodo maneat vere probabilis, certa semper erit consequentia, licere secundum hanc agere" (Opus theol. mor. I, tr. 2, n. 131).

[2] „Quidam actus intellectus habent cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti, sive in unam partem magis declinent, sed tenentur (al. tententur) aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti, sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti" (Summ. theol. II. II, qu. 2, a. 1).

Digitized by Google

also praktisch bei moraltheologischen Entscheidungen auf den strikten Zweifel zurückgeführt werden. Trotz der leichten Hinneigung, welche im Zustande der Vermutung existiert, hat man dennoch keinen prudens assensus, auch nicht opinativus; der Verstand bleibt also moralisch in der Schwebe (S. Das Dekret. S. 7 f.).

Ganz anders verhält es sich, wenn man sicher weiß und urteilt, daß die dem Gesetze günstige Meinung probabilior ist („probabilior sic cognita et iudicata"). Denn dann ist man im Zustande der Meinung (opinio). Zwar kann der Wille in diesem Zustande den Assens des Verstandes zurückhalten: kann er das ja selbst bei dem Glaubensakte, wiewohl dort die motiva credibilitatis ganz sicher sind. Weil aber der Mensch, um sittlich gut zu handeln, auch in seinen Handlungen nach der objektiven Wahrheit in der sittlichen Ordnung streben soll, so fordert die sittliche Klugheit, wenigstens für die Praxis, das Befolgen dieser gewiß wahrscheinlicheren Meinung, und folglich muß das Gesetz für genügend promulgiert gehalten werden. Damit man jedoch sicher sei, daß eine Meinung wahrscheinlicher ist, muß das Übergewicht merklich oder bedeutend (notabilis) sein. Das ist aber bereits der Fall, wenn sie eine ratio simpliciter gravis mehr aufzuweisen hat als ihr contradictorium. Ist ja ein solcher Grund für einen prudens assensus opinativus genügend; eine ratio gravissima, welche die Meinung zur probabilissima machen würde, und welche von den Probabilisten zur bindenden Kraft der Meinung gefordert wird, ist nicht notwendig.

Es folgt hieraus, daß, wenn auch objektiv viele Zwischenstufen zwischen der aeque oder fere aeque probabilis und der certe seu notabiliter probabilior vorhanden sein mögen, diese dennoch zu geringen Wert haben, als daß sie auf den Verstand einen sicher merkbaren Eindruck machen können; sie können nicht mit Gewißheit von unserem schwachen Verstande konstatiert werden. Sehr leicht jedoch ist es, die zwei obengenannten Stufen zu unterscheiden, weil ja einem jeden sein eigenes Bewußtsein sagt, ob er inbetreff des Übergewichtes der Probabilität sicher oder nicht sicher ist. Ist man sicher, so ist das Übergewicht erheblich (notabilis); solange man noch daran zweifelt, ist dies ein Zeichen, daß das Übergewicht gering ist; die beiden Meinungen sind dann

ungefähr gleich wahrscheinlich, und das Gesetz ist nicht genügend promulgiert.[1]

b) Wenn die Probabilisten wirklich „glauben, daß es für die meisten Menschen sehr schwer sei, die aeque oder fere aeque probabilis festzustellen", dann müssen sie wohl sehr skeptisch sein; weil sie somit annehmen, es sei für die meisten Menschen sehr schwer festzustellen, ob sie zweifeln oder nicht. Denn der eigentliche Zweifel entsteht aus dem Gleichgewicht der Gründe für und wider, wie der hl. Thomas sagt: ex aequalitate rationum (de Ver. qu. 24, a. 1). Für so skeptisch wollen wir sie nun freilich nicht halten; und wenn sie „darum von der Wahrheit ihres Systems überzeugt sind", dann ist diese Überzeugung objektiv sehr schwach.

c) „Imponderabilien wägen" ist nicht nur „oft", sondern „immer" unmöglich, wurde auch noch nie von einem Äquiprobabilisten für möglich gehalten; vielmehr lehren wir alle, daß ein tenuis oder imponderabilis excessus unbeachtet gelassen werden soll. Wenn man jedoch des Übergewichtes sicher ist, dann muß es auch ponderabel sein; und nur dann verpflichtet der Äquiprobabilist, die dem Gesetze günstige Meinung zu befolgen; der Probabilist dagegen behauptet, daß auch in diesem Falle die der Freiheit günstige Meinung nicht nur logisch, sondern auch ethisch für die Praxis solide probabilis sei.

Man ersieht hieraus, wie hinfällig das einzige Argument ist, das unser Rezensent für den gewöhnlichen Probabilismus oder Minusprobabilismus anführt. Die anderen Argumente haben wir in unserer Schrift widerlegt (S. 14 ff.).

[1] Treffend antwortet der hl. Alfons auf die Schwierigkeit unseres Kritikers in einem Briefe an P. Blasucci. „Was den Ausdruck: bedeutend probabler betrifft, so werden Ew. Hochw. vielleicht einwenden, ein Gewicht von 10 Unzen sei gewiß größer als ein Gewicht von 9 Unzen, und doch sei das Übergewicht nicht bedeutend. Hierauf antworte ich, daß dies von physischen Dingen gilt; in metaphysischen Dingen aber, wo es sich um die Urteile des Verstandes handelt, behaupte ich, daß das Übergewicht jedesmal bedeutend ist, so oft es gewiß ist; denn wäre es nicht bedeutend, so wäre es nicht gewiß, sondern zweideutig und zweifelhaft, und würde somit nicht beweisen, daß das Gesetz im moralischen Sinne promulgiert sei. Übrigens wiederhole ich nochmals den Satz: So oft es gewiß ist, daß die strenge Meinung sicher probabler ist, muß sie befolgt werden, weil alsdann das Gesetz hinreichend promulgiert ist" (Briefe. III, S. 415). Vgl. auch Aertnys, Probabilismus oder Äquiprobabilismus. S. 23 f.

4. Schließlich meint der Rezensent die Herausgabe unseres Werkes bedauern zu müssen. Das ist freilich von seinem Standpunkte leicht erklärlich. Ob auch vom Standpunkte der Wahrheit und der Apologetik? Man urteile. Als Grund führt Franz an: „Es war gerade die Moral des hl. Alfons, die in den letzten Jahren so häufig angegriffen wurde; unter den Verteidigern standen die Probabilisten nicht in der letzten Reihe; schon dieser Umstand, um von vielen anderen zu schweigen, sollte davon abhalten, uns gegenseitig immer wieder zu bekämpfen" (S. 791). Auf diese Worte ist vieles zu bemerken.

Und zwar erstens ist es eine offenkundige Tatsache, daß gerade die Probabilisten in einer großen Anzahl von Schriften über Moraltheologie, Ethik, Philosophie, sogar über Dogmatik und Apologetik keine Gelegenheit unbenutzt lassen, um den Äquiprobabilismus anzugreifen. Dann ist aber der Wunsch des Rezensenten allzu naiv, die Äquiprobabilisten sollen dagegen ein gelassenes Stillschweigen bewahren und sich einfachhin ihren Gegnern preisgeben.

Zweitens: „Die Moral des hl. Alfons wurde in den letzten Jahren so häufig angegriffen", sagt mit Recht der Rezensent. Einer der Hauptangriffe galt dem Moralsystem des heiligen Lehrers. Unsere nichtkatholischen Gegner haben die Lehre des Minusprobabilismus oder der minus probabilis cognita auf Rechnung der ganzen Kirche gesetzt und dem heiligen Stuhl einen Vorwurf daraus gemacht, diese Lehre anempfohlen, begünstigt, gutgeheißen zu haben, namentlich durch die Gutheißung der Lehre des hl. Alfons und durch seine Erhebung zur Würde eines Kirchenlehrers. (Man lese die Zeugnisse von Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hoensbroech in unserer Schrift S. IV — VIII.) Diese nichtkatholischen Gegner wurden in ihrem Kampfe irregeführt durch die rührige Propaganda der Probabilisten und durch die so oft wiederholte Behauptung, dieses System sei die fast allgemeine Lehre der katholischen Theologen, es sei von der Kirche gutgeheißen, vom hl. Alfons adoptiert, usw. Wenn wir auch dankbar anerkennen, daß die Probabilisten inbetreff vieler Punkte der Moral des heiligen Lehrers „unter den Verteidigern nicht in der letzten Reihe standen", so ist es aber auch wahr, daß sie in dem Hauptpunkte, im Moralsystem, in der Frage über die verpflichtende Kraft der opinio probabilior cognita durch dergleiche

ungerechtfertigten Behauptungen den Andersdenkenden zu jenen Vorwürfen Veranlassung gegeben und sie in ihren Vorurteilen gegen Rom bestärkt haben. Damit ist offenbar der Kirche und dem hl. Alfons kein guter Dienst erwiesen worden.

Die einzig befriedigende Antwort auf die Anschuldigungen der Nichtkatholiken ist die, daß die Kirche mit dem einfachen Probabilismus nichts gemein hat, daß die Päpste mehrere Male ihre Abneigung dagegen bekundet und ihrer Verbreitung entgegengewirkt haben, daß gerade die entgegengesetzte Lehre, welche uns der als wahrscheinlicher erkannten Meinung zu folgen heißt, vom heiligen Stuhl offiziell befördert und begünstigt ist, daß schließlich nicht nur sehr viele Kardinäle, Bischöfe und unzählige Theologen, sondern auch der hl. Alfons, als der große Lehrer der Moraltheologie, den Probabilismus gänzlich bestritten und verworfen hat. Dieser apologetischen Methode folgten wir in unserer Schrift: Das Dekret des Papstes Innocenz' XI. über den Probabilismus; gestützt auf authentische Dokumente, welche unseren Moraltheologen und Apologeten nahezu unbekannt waren, haben wir eine wichtige, für die Kirche ruhmvolle Seite aus der Geschichte des Probabilismus mitgeteilt.[1] Daß

[1] Über den Erfolg unserer Untersuchungen schreibt Prof. A. Koch: „Das päpstliche Dekret . . . trifft tatsächlich den einfachen Probabilismus, nicht aber den Äquiprobabilismus, den seit 1762 der hl. Alfons von Liguori lehrte und vorschrieb. Rom hat somit den Probabilismus zwar nicht verurteilt, aber die Lehre der opinio probabilior sichtlich begünstigt, ja es ist absolut sicher, daß die Kirche Roms die Lehre des einfachen Probabilismus niemals als die ihrige betrachtet hat. Mit vollem Rechte bemerkt daher der Vf.: ‚es läßt sich nicht leugnen, daß die Verteidigung des Probabilismus und besonders die Art und Weise, wie man in den letzten drei Jahrzehnten diesem System Ansehen zu verschaffen gesucht hat, der katholischen Wissenschaft und somit der katholischen Sache nicht wenig geschadet hat'. Gründlich, aber stets in vornehm-sachlichem Tone werden einerseits die Behauptungen der Probabilisten und andrerseits die Angriffe akatholischer Autoren auf die römisch-katholische Moral zurückgewiesen" (Deutsche Literaturzeitung, 1904, Sp. 2139). — Prof. Mausbach sagt ebenso: „Die Untersuchung zeichnet sich durch Gründlichkeit, Gelehrsamkeit und ruhigen Ton aus; sie bewegt sich auch dort, wo die verschiedenen Meinungen aufeinanderstoßen, stets in den Formen einer sachlichen, dem Gegner gerecht werdenden Polemik. . . . Der Eindruck der historischen Darlegung Ter Haars wird für den unbefangenen Leser zweifellos der sein, daß nicht bloß Innocenz XI., sondern der römische Stuhl überhaupt sich der probabilistischen Ansicht, nach welcher die Befolgung einer wahrscheinlichen Meinung erlaubt ist, auch wenn sie ‚weniger

unsere Arbeit den probabilistischen Theologen unwillkommen sein würde, ahnten wir voraus, und wir können es ihnen auch nicht verübeln, daß sie ein seit ihrer ersten wissenschaftlichen Bildung als sichere Wahrheit liebgewonnenes System nur ungerne bestritten sehen. Jedoch hat das Interesse der Kirche und das Seelenheil, das von der Anwendung des Moralsystems in vielen Fällen abhängt, Rechte, die noch höher stehen und noch mehr berücksichtigt werden müssen. Deshalb haben wir diese mühsame Arbeit unternommen, und wir glauben, daß der unparteiische Leser uns seinen Beifall nicht versagen wird.

Nachtrag.

Zu bedauern ist, daß bei der Kontroverse über die Moralsysteme auch andere jüngere Probabilisten sich Entstellungen zuschulden kommen lassen. So z. B. Alb. Schmitt in seiner Schrift: Zur Geschichte des Probabilismus. Ihm zufolge hätten wir in unserer Broschüre: De systemate morali antiquorum Probabilistarum (Paderborn, Ferd. Schöningh) gelehrt: nur Thomas Sanchez sei in den ersten fünfzig Jahren Probabilist gewesen; „alle übrigen (die nicht ausdrücklich von der certo oder notabiliter probabilior reden) sollen zweifelhaft sein, aber so, daß aus anderen Anzeichen hervorgeht, sie bevorzugten ebenfalls den Äquiprobabilismus". Dann fährt Schmitt fort und sagt: „Diese Darstellungsweise ist sehr unkritisch und irreführend" (S. 177). Wir heben dagegen hervor, daß wir ausdrücklich gesagt haben: „ex hisce alios huic thesi (aequiprobabilismi) favere, alios contra refragari" (De system. mor. p. 20); und am Schlusse unserer Erörterungen stellten wir als Endresultat diesen Satz auf: „**Quamplurimos** ex probabilistis ambiguis,

wahrscheinlich' ist als die gegenteilige, nicht günstig gezeigt hat. Weder eine ‚Genehmigung' Roms, noch auch ein moralischer Konsens der Theologen besteht für den Probabilismus in dem Maße, wie es oft behauptet wird; weit günstiger liegt die Sache für den äquiprobabilistischen Grundsatz, daß die Freiheit von der Pflicht wohl anzunehmen ist im eigentlichen Zweifel, bei gleicher Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten Ansichten. Die Behauptung Herrmanns u. a., das Papsttum habe sich mit dem Probabilismus identifiziert, wird durch Ter Haars Darlegungen überzeugend widerlegt" (Lit. Beil. der Köln. Volkszeitung, 1905, S. 35).

etsi non verbis expressis, re tamen vera simplici latoque probabilismo adhaesisse“ (p. 80). Also ist nicht unsere Darstellungsweise, sondern die Art und Weise, wie Schmitt unsere Darstellung seinen Lesern mitteilt, „sehr unkritisch und irreführend“. Und wenn Göpfert in einer Rezension über Schmitt mit diesem übereinstimmt und redet von „Ter Haars Methode, die Autoren für den Äquiprobabilismus zu beanspruchen“ (Theol.-prakt. Quartalschrift 1905, S. 396), so zeigt er auch hier wiederum seine Abhängigkeit von den probabilistischen Autoren, die er ohne Prüfung abschreibt.

Es ist hier nicht der Ort, die Arbeit Schmitts einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Nur dieses. Bei manchem Guten, das sie enthält, bleibt ihr Hauptfehler, daß der Verfasser nicht aus dem Banne des gewöhnlichen Probabilismus (opinio minus probabilis cognita) herauskommt und von diesem veralteten Standpunkte aus alles beurteilt. Er ist blind für die geschichtliche Entwicklung des Moralsystems durch die Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts unter dem Einflusse der Päpste; sie existiert für ihn nicht. Er zieht nicht inbetracht die damalige Unbestimmtheit der Begriffe (probabilitas, dubium, opinio, certitudo moralis); er fühlt nichts von der Schwachheit so vieler probabilistischen Beweise. Was Suarez, Laymann, Lessius sagen, das ist ihm alles reines Gold, obwohl auch diese großen Theologen „Kinder ihrer Zeit“ waren, der Zeit nämlich, von der der hl. Alfons sagt: „Haec materia opinionum probabilium tunc erat valde confusa, unde confuse de ea loquebantur“ (Theol. mor. I, 80). Von der Verpflichtung des Menschen, aufrichtig danach zu streben, auch in seinen Handlungen bei zwei entgegengesetzten ungleich wahrscheinlichen Meinungen soviel als möglich der objektiven Wahrheit inbetreff von Recht oder Pflicht gerecht zu werden, hat Schmitt gar keine Ahnung. Selbst der wichtige Unterschied zwischen dubium strictum und dubium latum, zwischen certe (notabiliter) und dubie (parum) minus probabilis, ein Unterschied, der vom heil. Alfons besonders betont worden ist und der doch jedem aus eigener psychologischer Erfahrung einleuchtet, ist ihm zu „subtil“ (S. 179). Ihm genügt der unbestimmte Ausdruck: „solide, etsi minus probabilis“, womit auch Laxisten wie Caramuel und Joh. Sanchez sich zufrieden gaben (s. de syst. mor. p. 12. 13) und der dem Probabilismus zu vielen

laxen Meinungen veranlaßte. Ist ja die ganze Frage gerade diese: Wann ist eine Meinung solid probabel, nicht nur im noëtischen, sondern im ethischen, moraltheologischen Sinne? — In unserer Schrift: De syst. mor. ant. prob. haben wir gezeigt, daß bei vielen mehr gemäßigten Probabilisten dieser wichtige Unterschied zwischen certe (notabiliter) und dubie (parum) minus probabilis allmählich immer mehr in den Vordergrund tritt, bei manchen ausdrücklicher, bei anderen mehr implicite. Wir hoben dabei hervor (p. 20 f.), daß, wie sonst so häufig, so auch hier die These wohl zu unterscheiden sei von ihrer Begründung, eine Bemerkung, die Schmitt (S. 178) ganz übergangen hat. Wir selbst haben zwar auf Grund späterer Untersuchungen eingesehen, daß von der langen Liste der von uns angeführten Schriftsteller einige zu streichen sind; — von Suarez bleibt es wenigstens zweifelhaft; Schmitt läßt außeracht, daß Suarez, obschon er in casu von dem Gerichtsforum redet, dennoch den allgemeinen, also auch für das Gewissensforum gültigen Grundsatz aufstellt: „Maior probabilitas est quaedam moralis certitudo, si excessus probabilitatis certus sit.“ (De leg. l. 8. c. 3 n. 19.) — Indes bleiben weitaus die meisten der von uns ex professo behandelten Theologen an ihrer Stelle, und somit fällt die so oft wiederholte Behauptung, alle früheren Probabilisten hätten den einfachen Probabilismus (die certo, evidenter, notabiliter minus probabilis) befürwortet, und der Äquiprobabilismus sei eine Neuerung in der Moral. — Andere Ausstellungen und kritischen Fehler in der Schmittschen Schrift müssen wir hier übergehen.

ZUR AMERIKANISCHEN PSYCHOLOGIE.

Von Pfarrer NIKOLAUS PIETKIN.

1. **Psychological Review** edited by ***Mark Baldwin*** and ***Howard C. Warren.*** Macmillan and Co. New-York.
2. **The world-view of a scientist: Ernst Haeckel's Philosophy** by Prof. ***Frank Thilly.*** Reprinted from Popular Science Monthly.
3. **Harvard Psychological Studies,** Volume I edited by ***Hugo Munsterberg.*** The Macmillan Company. New-York.

1. Wir haben im XVII. Bd. dieses Jahrbuchs S. 397—407 die Bedeutung, äußere Einrichtung und allgemeine Orientierung der an erster Stelle genannten psychologischen Rundschau dargelegt, und die uns jetzt vorliegenden Hefte vom Jahre 1902 bis 1904, Februar, geben uns in dieser Beziehung bloß zu einer kleinen Ergänzung Anlaß. Mit dem laufenden Jahrgang ist nämlich die Einrichtung getroffen worden, daß die unter dem alten Titel nach wie vor alle zwei Monate erscheinenden Hefte nur noch größere Originalartikel enthalten, während ein am 15. eines jeden Monats herausgegebenes Psychological Bulletin, mit getrenntem Abonnement, kurze Rezensionen und Referate über die der Redaktion zugesandten Werke, kleine Artikel über psychologische Neuigkeiten, Universitätsnachrichten und dergleichen bringt, — ein, wie uns scheint, glücklicher Griff, um, wo es not tut, prompte Bedienung zu sichern, ohne der zu gründlichen wissenschaftlichen Arbeiten notwendigen Muße Abbruch zu tun.

Für Anhänger der thomistischen Philosophie liegt, wie wir früher gesagt haben, der Hauptwert der psychologischen Rundschau in den zumeist ausführlichen Berichten über wissenschaftlich durchgeführte Experimente und Beobachtungen, zu welchen wohl die wenigsten von ihnen Zeit und Gelegenheit haben dürften.

Aus den vorliegenden heben wir beispielsweise einen Artikel von Charles H. Judd, Professor an der Universität Cincinnati hervor: „Übung und deren Wirkungen auf die Empfindung von Illusionen."

Das Problem wurde untersucht an der Muller-Lyerschen Illusion und zwar durch fortgesetzte Anwendung der bekannten Methode zur quantitativen Bestimmung ihrer Stärke. Die Figur mit den einwärts gezogenen schrägen Linien ward nah am Rande einer Karte gezeichnet, und diese über eine zweite Karte gelegt, auf welcher eine Linie von unbegrentzter Länge an ihrem unbedeckten Ende dieselben schrägen Linien unter gleichem Winkel nach außen gekehrt zeigte. Bei jedem einzelnen Versuche der ersten Serie, wo die Normalfigur rechts zu liegen kam, wurde die zweite Figur mit der überschützten Linie (auf der unteren Karte) der ersteren mit der begrenzten Linie nach dem bloßen Augenschein angepaßt, und ihre also bestimmte Länge auf einem Papierstreifen, zum Zwecke der späteren Messung, genau abgetragen. Prof. Judd unternahm diese Versuche in der Erwartung, daß die Illusion dadurch vermindert

werden würde, sein ungeschulter Genosse aber ohne irgend welchen Hintergedanken, also jedenfalls rein empirisch. Nichtsdestoweniger stimmten die Resultate im allgemeinen überein, und deren Bedeutung mag aus folgenden Angaben ermessen werden.

In den ersten Stadien des Experiments hatten beide Experimentatoren ein vages Gefühl, daß ihre Aufmerksamkeit von den Hauptlinien der Figuren durch die Nebenlinien abgezogen würde; sie versuchten, von letzteren abzusehen, und hatten auch bald die Empfindung, daß es ihnen gelungen sei; die Messungen haben aber ergeben, daß dies nicht der Fall gewesen war und die Illusion sich beinahe in ihrer ganzen ursprünglichen Stärke erhalten hatte. Nachher ließ die bewußte Anstrengung, von den schrägen Linien abzusehen, nach, und es stellte sich bei beiden das Gefühl ein, daß sie die Figur als Ganzes beherrschten, ein Gefühl, das in den späteren Stadien immer deutlicher hervortrat. Unterdessen vollzog sich objektiv, wie die nachherigen Messungen erwiesen, eine trotz mannigfacher Schwankungen und Unregelmäßigkeiten zunehmende Verminderung der Illusion, welche nach ungefähr tausend Versuchen gänzlich verschwand. Es war dies nicht das Resultat einer auf Grund von Urteilen erfolgten indirekten Korrektur, sondern die Linien sahen wirklich anders aus wie im Anfang, und die Beobachter waren unbewußt, lediglich durch Übung, auf ein anderes Niveau der Wahrnehmung gelangt.

Bei den nachfolgenden Experimenten, wo die Normalfigur andere Dimensionen erhielt und der Reihe nach links, oberhalb und unterhalb von der anderen zu liegen kam, stellte sich anfangs die Illusion wieder in ihrer ursprünglichen Stärke ein; bald aber machte sich eine Übertragung der voraufgegangenen Übung geltend, wenn auch in einem Falle für beide Experimentatoren in entgegengesetzter Richtung. Bei der bloßen Umstelluug der Normalfigur von rechts nach links übertrug nämlich Prof. Judd, den wohl sein theoretisches Verständnis von vornherein eine Anpassung an die neuen Bedingungen suchen ließ, seine gewonnene Praxis in positiver Weise auf das modifizierte Problem und hatte bald die Illusion überwunden; sein Genosse dagegen, der ganz auf die Empirie angewiesen war, übertrug die seinige in negativer (d. h. unveränderter) Weise und verstärkte damit die Illusion. Und dies erklärte sich wohl daraus, daß letzterer die bei der ersten Serie angenommene Gewohnheit beibehielt, den Blick erst auf den rechten Rand der rechten Figur zu heften, dann von rechts nach links in zwei kurzen Bewegungen über die sich berührenden Figuren gleiten zu lassen und schließlich in einem langen Zuge von dem äußersten linken Ende der linken Figur an den äußersten rechten Rand der rechten zurückzubringen.

Danach definiert Judd die Illusion als einen Fall von konfuser Wahrnehmung ohne völlig entwickelten Modus der Synthese oder, mit Bezugnahme auf die zuletzt konstatierte Erscheinung, als eine Wahrnehmung, bei welcher der Modus der Synthese den gegebenen besonderen Bedingungen nicht angepaßt ist.

Das ist in Kürze der Inhalt des dreizehn Seiten füllenden Berichtes, und wir können daraus ersehen, nicht bloß mit welcher Geduld und Genauigkeit in den psychologischen Laboratorien gearbeitet wird, sondern zugleich, mit welchem Erfolg, wenigstens auf dem Gebiete der Sinnenpsychologie.

Der hl. Thomas kennt zwei Gründe des sog. Sinnentruges: Die Alteration des körperlichen Organs und die falsche Interpretation des Sinnenbildes (Th. I q. XVII a. 2. Utrum in sensu sit falsitas). Dieselben decken alle möglichen Fälle, und die scholastische Psychologie kann

die feststehenden Resultate der modernen Forschung in dieser Richtung sich einfach als eine weitergeführte Spezifikation angliedern. Bei der eben besprochenen Illusion spielt ein Faktor die Hauptrolle, der erst in neuerer Zeit in seiner Bedeutung für die Auffassung der Raumverhältnisse erkannt worden ist, das Innervationsgefühl der Augenbewegungsmuskeln. Nach unserer Empfindung bedeutet die Wahrnehmung der vorwärtsgerichteten Nebenlinien für die betreffenden motorischen Nerven einen Reiz, das Auge bei der Verfolgung der Hauptlinien über deren Endpunkt hinaus zu richten, während die rückwärts gezogenen Seitenlinien in entgegengesetzter Richtung wirken. Wir hätten so in denselben Muskeln (rectus internus und externus) bei den zwei Figuren einen Unterschied in der Stärke des Innervationsgefühls, ähnlich wie bei der Illusion des Augenmaßes für horizontale und vertikale Abstände, nur daß hier die musculi obliqui mit recti ins Spiel treten. Aber gerade der Umstand, daß dieselben Nerven, so oft nacheinander, entgegengesetzten Reizen ausgesetzt werden, macht uns den Erfolg des Experiments Judds erklärlich durch die Möglichkeit einer Ausgleichung resp. Paralysierung der Empfindung der unmittelbar aufeinanderfolgenden entgegengesetzten Reize. Doch, wie dem auch sei mit unserer Erklärung, die Annahme eines bestimmenden Einflusses des Innervationsgefühls auf die Auffassung der Größenverhältnisse des Gesichtsbildes zielt nur auf eine genauere Angabe der Quelle der Illusion, und diese gehört auch in die zweite scholastische Kategorie; denn das Innervationsgefühl, inbezug auf sein obiectum proprium richtig, gibt nur nebenbei Anlaß (occasio) zu einem falschen Urteile über ein sensibile commune, nämlich die Größe der Linien, und einem solchen kann und soll durch Zuziehung anderer Sinne vorgebeugt werden.

Beachtenswert für die pathologische Psychologie, in welcher die Scholastik ebenfalls weitgehender Ergänzungen bedarf, ist der von G. B. Cutten auf fünfzig Seiten vorgelegte Fall von sogenannter Doppelpersönlichkeit, welcher zudem manches interessante Streiflicht auf das freie Leben an den amerikanischen Universitäten wirft, wo die Studenten nach den vier Jahrgängen als freshman, sophomore, junior und senior bezeichnet und erst im letzten Jahre einer eigentlichen Fakultät (college) zugeschrieben werden.

Der unter den Pseudonym John Kinsel vorgeführte Farmersohn bezog um die Mitte der neunziger Jahre die Universität, um sich der Theologie zu widmen, ergriff jedoch später das Lehrfach und wirkt jetzt erfolgreich an einer Präparandenanstalt. Er war erblich belastet mit Alkoholismus, Epilepsie und Star. Sein Augenleiden, eine Verdichtung des mittleren Teiles der Linsen, hatte zur Folge, das er um die Flecken herum zu sehen suchte und dazu, bei vorgebeugtem Kopfe, die Augen nach oben richtete, was nicht nur die Augenmuskeln sehr anstrengte, sondern außerdem eine für die Hypnotisierung günstige Haltung war. Unter solchen Umständen mußte ihn das Studium in ungewöhnlichem Maße angreifen, und dies mag der letzte allgemeine Grund gewesen sein, daß sich im zweiten Studienjahre die anormalen Erscheinungen einstellten.

In der ersten Periode überkamen ihn diese Anfälle von spontaner, d. h. unbeabsichtigter Autohypnotisierung in liegender oder sitzender Stellung, und er verhielt sich gegen Suggestionen rein passiv.

Dann folgte eine Periode von Somnambulismus in der gewöhnlichen Erscheinungsform; mit geschlossenen Augen[1] und automatartigen Bewegungen. Dabei kam es einmal vor, daß er, auf seinem Bette liegend,

[1] Die Augen sind bis auf einen engen Spalt geschlossen.

einem Schachspieler, dessen Spiel er nur aus den Armbewegungen erraten konnte, in einem gegebenen Augenblicke zurief: „Du kannst zwei überspringen“, und, da keiner der Partner den angedeuteten Zug erkannte, mit geschlossenen Augen auf sie zuging und ihnen die betreffenden Figuren auf dem Schachbrett zeigte.

Eines Tages, als ihn sein Stubengenosse hindern wollte, in diesem Zustande auszugehen, geriet er in Zorn und öffnete dabei die Augen. Von da ab nahm sein anormaler Zustand die Gestalt des Vigilambulismus an. An seinem äußeren Verhalten konnte man oft nicht unterscheiden, in welchem Zustande er sich befand; meist wußte er es und sagte, je nachdem, „Ich bin wachend“ oder „Ich bin eingeschlafen“; mitunter wußte er genau, um welche Zeit er in seinen anormalen Zustand gekommen war, und, wenn alle sonstigen Mittel versagten, so konnte dieser dadurch festgestellt werden, daß man den Patienten nach Vorkommnissen bei früheren Anfällen fragte, denn er erinnerte sich wachend derselben nicht. Kinsel entwickelt in der Periode des Vigilambulismus den höchsten Grad von Spontaneität: er konnte, ohne aufzufallen, Gespräche führen, ein aufgegebenes Thema in Knittelversen behandeln, Kontrakte schließen usw. Einmal verdingte er sich in einiger Entfernung vom Colleg zum Schneeschaufeln, kaufte sich dabei eine Schaufel und schied nach vollbrachter Arbeit mit dem Versprechen, am folgenden Tage sich wieder einzustellen, was jedoch unterblieb, da er, wie gewöhnlich unversehens wieder zu sich kam. Öfters hat er im anormalen Zustande mehrere Tage hintereinander seine Schulaufgaben gemacht und dem Klassenunterricht beigewohnt, und da er sich der also gelernten Materien wachend nicht erinnerte, während er in der Hypnose ein gutes Gedächtnis für beide Zustände hatte, so ließ er sich vor einem Examen hypnotisieren, welches er auch gut bestand. Noch ist zu bemerken, daß er in diesem Zustande, gegen alle Gewohnheit, einen gehässigen Charakter offenbarte und auch wohl fremdes Eigentum sich aneignete, was ihn, wenn er es erfuhr, tief betrübte.

Diese Erscheinungen wiederholten sich mit kürzeren und längeren Unterbrechungen drei Jahre hindurch. Kurversuche mittels Hypnotisierung bewirkten nur, daß er zeitweilig durch suggerierte Mittel seine Anfälle aufhalten oder abkürzen konnte. Sonderbarerweise erklärte er in der künstlichen Hypnose, daß sich dieser Zustand von den beiden anderen unterschiede, was ja in der Tat der Fall war, indem die sprudelnde Spontanität seines gewöhnlichen anormalen Zustandes durch Suggestion des Hypnotiseurs eingedämmt war. Heilung erfolgte erst, nachdem durch wiederholte Operationen und passende Brillengläser seinem Augenübel abgeholfen worden war.

In der Würdigung des Falles, dessen Hauptphasen wir eben notdürftig markiert haben, bespricht Cutten kurz einzelne Punkte und verbreitet sich nur über „die hypothetische Entität“, welche gewisse Psychologen mit verschiedenen Namen bezeichnen, wie z. B. Unterschwelliges Selbst, unterbewußtes Selbst, Seele, zweite Persönlichkeit, wahres Ego usw.

Getreu der modernen Methode bleibt er scheu bei den Erscheinungen stehen; die Persönlichkeit, von der er spricht, kann meistens persönliches Sein im thomistischen Sinne, aber ebensogut auch bloß „koordiniertes Selbstbewußtsein“ bedeuten, und er läßt sattsam erkennen, daß ihn keine metaphysischen Rücksichten von der Annahme einer Doppelpersönlichkeit abhalten. Weil er aber auf dem Boden der Tatsache verharrt, kommt er auch schließlich nicht in Gegensatz zum Thomismus, sondern gelangt vielmehr in diesem Punkte zu demselben Resultate.

Er nimmt nach Binet an, daß Gedächtnis und Charakter die „Unterscheidungsmerkmale“ der Personen (selves) sind, was wir nur in dem Sinne gelten lassen, daß sie die Persönlichkeit offenbaren, nicht aber, wie Locke und andere behaupten, ausmachen, konstituieren. Abwesenheit des selbstbewußt wiedererkennenden Gedächtnisses, so geht auf Grund von Tatsachen des gewöhnlichen Lebens seine Argumentation, ist nicht zu verwechseln mit Unbewußtsein oder einem verschiedenen Bewußtsein; es ist einfach Amnesie und kommt, mehr oder weniger, bei allen Menschen vor. Eine ununterbrochene, lückenlose Erinnerung an alle Erfahrungen des Lebens ist keinem gegeben und so wenig möglich, daß vielmehr das Wort gilt: „Um sich gut zu erinnern, muß man gut vergessen können.“ Niemand kann angeben, wieviel einer vergessen müßte, um aufzuhören, dieselbe Person zu sein. Man darf nicht einmal auf Doppelpersönlichkeit schließen in dem Falle scheinbar vollständiger Spaltung des Gedächtnisses, wenn nämlich jemand im normalen Zustande des anormalen und in diesem des ersteren sich gar nicht wiedererinnert. Die Erwähnung eines Buches kann eine Gedankenfolge veranlassen, und ein anderer Name eine ganz verschiedene; nur wenn diese sich kreuzen, d. h. wo eine beiden gemeinsame Assoziation sich findet, kann die eine zu der anderen führen. Und so ist es sogar bei tieferen Hypnosen: Experimente haben bewiesen, daß, wenn das Subjekt bei einer Handlung erwacht, die fortgesetzt werden kann, z. B. beim Händewaschen, es sich der hypnotischen Erfahrung erinnert. Auch im obigen Falle also ist es dieselbe Persönlichkeit, welche unter gewissen Stimuli und Assoziationen sich gewisser Ereignisse erinnert, und bei welcher andere Stimuli und Assoziationen auch andere Ereignisse in Erinnerung bringen, nur fehlt es an einem Stimulus oder einer Assoziation, welche die beiden Gedankenläufe miteinander verknüpfte.

Ebensowenig läßt sich die Doppelpersönlichkeit aus der Verschiedenheit von Charakteräußerungen erschließen. Das Geheimnis des persönlichen Charakters liegt überhaupt in der Selbstbeherrschung, welche, wie das Gedächtnis, graduell verschieden ist. Kinsel war in seinem anormalen Zustande denjenigen unangenehm, die ihm in seinem normalen Zustande unsympathisch waren, und daß einige hiervon keine Ahnung hatten, beweist nur, daß er sich da zu beherrschen wußte.

Recht geschickt ist danach die Verwertung des Analogons, das wir von solchen Erscheinungen im Traumleben haben; denn es kommt nicht bloß vor, daß wir mehrere Nächte hintereinander denselben Traum wieder aufgreifen und weiter spinnen, ohne daß er uns im wachen Zustande zum Bewußtsein käme, sondern auch daß wir in unseren Träumen eine Rolle spielen, welche unserem sonstigen Charakter total widerspricht.

Soweit hat Cutten, glauben wir, einen in seinen Grundzügen annehmbaren Erfahrungsbeweis geliefert, daß die durch Dissoziation der Hirnzentren bewirkten psychischen Zustände keine Grundlage für die Annahme einer Doppelpersönlichkeit bieten. Wenn er aber im Anschluß daran die Meinung ausspricht, daß mit dem Gedächtnis und der Selbstbeherrschung auch die Persönlichkeit abnehme und, wenngleich mit der Erklärung, daß die äußersten Stadien nur hypothetisch und nicht im wirklichen Leben zu finden sind, eine Skala der Persönlichkeit annimmt, welche von der vollendeten Vollkommenheit bis zur vollständigen Abwesenheit der Persönlichkeit reicht, so verläßt er den festen Boden der Empirie und unterstellt, was nicht bewiesen und leicht zu widerlegen ist, daß nämlich Gedächtnis und Charakter die konstitutiven Merkmale der Persönlichkeit sind.

Erwähnen wir noch kurz, als Beispiel historischer Art, die Abhandlung „The personal sources of Christian Science" von J. Woodbridge Riley, Professor in Fredericton (Canada), welcher dieses Gemisch von biblischen Lehren, philosophischen Brocken, Wahnvorstellungen und echt amerikanischem Humbug, „das allen anderen Religionen und pathologischen Systemen für physische und ethische Reform" den Rang ablaufen sollte, sich zum Vorwurf genommen und dessen Quellen findet einerseits in der physisch-psychischen Entwicklung der Mary Baker, mit dem Namen ihres dritten Mannes Mrs. Eddy, anderseits in ihrer Beeinflussung durch die Schäker, Mesmeristen, Homöopathen und, wenngleich sie es leugnet, auch von den Transzendentalisten Neu-Englands (Emerson).

Nicht bloß in solchen eigentlichen Berichten, sondern auch nebenbei in anderen Artikeln bringt die Psychologische Rundschau, ihrer Tendenz entsprechend, ein reiches und, soviel wir sehen konnten, zuverlässiges Tatsachenmaterial, das den Thomisten, schon wegen ihres Prinzips von der geistig-sinnlichen Natur des Menschen, nur willkommen sein kann.

Die theoretischen Erörterungen dagegen stehen durchgehends in einem schroffen Gegensatze zu deren Standpunkt und polemisieren mitunter, wenn auch selten, gegen deren Lehrmeinungen in einem sogar gesucht gehässigen Tone, der wahrlich nicht von philosophischem Geiste zeugt. Dennoch bieten auch diese — selbst abgesehen vom Reize, den neue Gedanken und ernste Geistesarbeit immer haben — für uns ein mehrfaches Interesse, und zwar zunächst durch die stellenweise vorkommende Kritik moderner Ansichten.

So schreibt John Dewey, Professor in Chicago, eine „Erklärung des Geistes der Wilden", in der sein radikaler Evolutionismus in der phantastischen Äußerung ausklingt: „Wir hätten die (ursprünglich auf unmittelbaren Nahrungserwerb zugerichtete) strukturelle Anpassung des Geistes für die Jagd durch die nachfolgende Entwicklung nicht zerstört, sondern vielmehr deren psycho-physischen konstitutiven Faktoren in einer Weise freigemacht, daß sie brauchbar und von Bedeutung geworden seien für alle Arten von objektiven und idealen Bestrebungen, wie die Jagd auf Wahrheit, Schönheit, Reichtum, Tugend, soziale Wohlfahrt und sogar auf den Himmel und auf Gott." Eine solche genetische Psychologie ist uns zu „transzendental". Wir anerkennen nur eine Evolution, welche sich in accidentellen Modifikationen auswirkt und wahrhaft rückläufige Bewegungen zuläßt. Jedoch auch von diesem Standpunkte aus finden wir die von Dewey dem Artikel zugrunde gelegte Auffassung berechtigt, daß aus der vorwiegenden Beschäftigung einer Menschengruppe, infolge durchgreifender Anpassung an dieselbe, ein auch das Geistesleben bestimmender Typus sich ergebe, und wenngleich wir die auf dieser Grundlage versuchte Rekonstruktion der Psychose der alten Jägervölker Australiens stellenweise für bloßes Blendwerk halten, so zollen wir doch anderseits der an Spencers Charakteristik der Urmenschen geübten Kritik vollen Beifall. Es ist in der Tat ganz unwissenschaftlich, wie dieser es tut (Sociology I 57–87), ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang der Tatsachen in der natürlichen und sozialen Umgebung, einzelne Erscheinungen, welche irgendwo bei Völkerschaften auf niedriger Kulturstufe zutage treten und nur in einer Beziehung einander ähnlich zu sein scheinen, zusammenzuwerfen und daraus die Charakterzüge der Seele des primitiven Menschen ableiten zu wollen. Ein nach dieser Methode entworfenes Charakterbild der Urmenschen ist nicht nur unvollständig, sondern auch falsch und könnte, wenn anderweitige Tatsachen ebenso willkürlich vereinigt würden, leicht in das umgekehrte verwandelt werden.

Digitized by Google

Ein weiteres Nebeninteresse finden wir an der Art und Weise, wie Ansichten und Methoden, welche einst den scholastischen gegenüber als ein gewaltiger Fortschritt galten, schließlich mit derselben Geringschätzung beiseite geschoben werden, um anderen Platz zu machen, welche ebenfalls den Stempel der Unzulänglichkeit an der Stirn tragen.

Professor Josiah Royce von der Harvard-Universität, wohl der gefeiertste Vertreter des kritischen Idealismus in der Neuen Welt, liefert uns davon ein Beispiel in dem Vortrage, den er als Vorsitzender des amerikanischen psychologischen Vereins auf der Versammlung zu Chicago gehalten, und welcher, ganze 29 Seiten ausfüllend, von ebenso gründlichen wie umfassenden Kenntnissen zeugt.

Er hat sich „die neueren logischen Untersuchungen und deren Bedeutung für die Psychologie" zum Vorwurf genommen und will die Jünger dieser Wissenschaft veranlassen, „die Naturgeschichte des Denkens", wie er die Psychologie des Intellekts mit Vorliebe nennt, eifriger und zweckmäßiger zu erforschen.

Über die einschlägigen Leistungen der Berufslogiker, welche die vernachlässigte Psychologie der intellektuellen Akte als grundlegend in den Kreis ihrer Erörterungen gezogen haben, läßt sich sein Humor folgendermaßen aus:

„Einige erklärten, das Urteil sei ein Prozeß reiner Ideenassoziation, worin die Subjektsidee durch Kontiguität die Prädikatsidee in Erinnerung bringe. Nein, sagten andere, es ist vielmehr ein Prozeß der Herbartschen Apperzeption, in welchem die Prädikatsidee die Subjektsidee sich assimiliert und derart mit sich zusammenschmelzt, daß beide eine einzige Idee werden. Von anderer Seite wurde noch etwas feineres daraus gemacht: ein aktiver Prozeß der Synthese, nicht zu verwechseln mit bloßer Assoziation und passiver Fusion, — ein konstruktiver Prozeß, worin die Idee des Subjekts mit der des Prädikats durch gewisse besondere mentale Bande verknüpft würde. Doch meinten andere, es sei vielmehr ein Prozeß der Analyse, durch welchen ein gegebenes Ganze in Teile zerlegt werde, so daß Subjekt und Prädikat als Produkte dieser Teilung erscheinen. Und weiter hieß es: es sei überhaupt weder das eine noch das andere, weder eine Verbindung noch eine Trennung von Ideen, sondern etwas ganz Verschiedenes — eine Schätzung des objektiven Wertes einer Verknüpfung von Ideen. Dann wurde sogar behauptet: es sei nichts von alledem; es sei ein völlig irreduzierbarer Akt der Annahme oder der Abweisung, sei es einer Idee, sei es eines Komplexes von Ideen . . . Das alles ist nach den Textbüchern das Urteil geworden, ohne daß ein Ende abzusehen wäre, und alle diese Anschauungen sind gelegentlich als psychologische Theorien über den Urteilsprozeß ausgegeben worden, welche man durch innere Beobachtung direkt kontrollieren oder doch aus allgemeineren Lehren über unsere Denkprozesse ableiten könnte." In Gegenwart eines solchen Chaos, wie Royce es nennt, erscheint doch wohl der hl. Thomas nicht mehr so rückständig, wenn er das Urteil definiert als die Operation, qua intellectus noster unam rem cum alia componit vel ab alia dividit per esse et non esse (Log. Sum. Tract. VII). Aber unter den Modernen gilt es nun einmal als ausgemacht, daß hinter den naiven Formeln der Scholastik keine tiefe Einsicht zu finden sei, und sie würden wohl insgesamt an der Erweiterung jenes Chaos weiter arbeiten, ohne sich darüber aufzuhalten, wenn nicht ein neuer Weg der Forschung eröffnet worden wäre: die Anwendung der experimentellen Methode auf die intellektuellen Prozesse. Royce gibt ohne weiteres zu, daß die ersten Versuche (von Ribot und Marbe) fehlgeschlagen sind, und weiß auch den Grund dafür

Digitized by Google

anzugeben: die gestellten Aufgaben (leichte Rechnungsexempel, Übersetzungen, Unterscheidungen, Schätzungen usw.) seien solche gewesen, daß zu deren Lösung kein eigentlicher Denkprozeß, sondern nur ein Reflexakt auf dem Grunde erworbener Fertigkeiten erfordert war, und man dürfe sich nicht wundern, daß einzelne Versuchspersonen auf die Frage, was sie dabei von den in ihrem Geiste sich abwickelnden Vorgängen durch Introspektion wahrgenommen hätten, ein blankes „Nichts" als Antwort gaben, denn sie hätten den Ausdruck ihrer Erwiderung in derselben Weise gewählt wie ein geübter Telegraphist die Worte, die er nach dem Klopfen des Apparats niederschreibt, d. h. eben durch einen Reflexakt, welcher erst zum Bewußtsein kommt, während er ausgeführt wird.

Dagegen schreibt er den logischen Untersuchungen, welche in den letzten vierzig Jahren behufs Revision der Grundprinzipien der Mathematik, der Mechanik und anderer Spezialwissenschaften von Vertretern derselben angestellt worden sind, eine solche Bedeutung zu, daß er deren Entfaltung zu einer neuen Wissenschaft, für die er im Voraus den Namen „komparative Morphologie der Begriffe" vorschlägt, in nahe Aussicht stellt, und er erblickt insbesondere in der Rolle, welche die Ausbildung exakter Klassifikationen jetzt in der Wissenschaft spielt, einen Fingerzeig für die psychologische Erforschung wirklich lebendiger Denkprozesse und nicht bloß der „Leichen" von solchen.

Wie er sich die Sache denkt, möge aus folgenden Leitsätzen entnommen werden, welche wir herausnehmen und zusammenfassen.

Zwei Gegenstände, z. B. ein Dreieck und ein Kreis, gehören für uns zwei verschiedenen Klassen an, nicht allein weil wir bemerken, daß sie nach unserer Schätzung an Gestalt verschieden sind, sondern weil wir mit Rücksicht auf unsere geometrische Ausbildung und sogar unsere rein populäre Denk- und Sprachweise geneigt sind, in Gegenwart des einen gewisse Erwiderungen zu machen, gewisse Akte zu vollziehen, welche wir in Gegenwart des anderen, wenn sie uns suggeriert werden sollten, als ungeeignet, absurd, unwahr unterdrücken, abweisen, hemmen würden. In Gegenwart des Kreises haben wir nicht bloß eine Neigung, mittels gewisser Augenbewegungen dessen Umriß zu verfolgen und Suggestionen von gewissen Namen, Erinnerungen und ästhetischen Eindrücken zu empfangen, sondern wir lassen auch, während wir an Kreise denken, gewisse von den uns suggerierten Motorerwiderungen bewußterweise zu als geeignete Ausdrücke der Bedeutung des Kreises für uns sowie seine Beziehungen zu unserem sonstigen Leben. Und einige von eben diesen Erwiderungen, zu welchen wir beim Kreise gleichsam Ja sagen, befinden sich unter denjenigen, zu welchen wir in Gegenwart eines Dreiecks, falls sie uns suggeriert werden, Nein sagen.

Unser üblicher summarischer Ausdruck für das Resultat vieler solcher Zulassungen und Abweisungen ist die Aussage: „Kein Kreis ist ein Dreieck." Diese Aussage ist natürlich nicht dieselbe wie die, daß unsere repräsentativen Ideen von Kreis und Dreieck verschiedene Ideen sind. Unsere Idee von einem Franzosen ist ganz anders als die von einem Tanzmeister; dennoch wäre es absurd zu behaupten, daß einer, weil er ein Franzose ist, kein Tanzmeister sein könne. Unser Satz besagt, daß Kreis und Dreieck nicht bloß verschieden sind, sondern zu gegenseitig sich ausschließenden Klassen gehören . . . Der Gegensatz, welcher den Klassifikationen zugrunde liegt, beruht auf Hemmungen und dem Bewußtwerden um dieselben, und deshalb werden wir erst dann die Psychologie der lebendigen Denkprozesse verstehen, wenn wir begreifen: wann, wie weit und unter welchen Bedingungen die Hemmung ein bewußter Prozeß wird.

Nun, auf diesem Wege wird man gewiß ebensowenig, wie auf dem früher betretenen, zum Verständnis der Psychologie des intellektuellen Denkens gelangen. Vergebens suchen wir nach der Lichtquelle, welche uns aufklären soll.

Das „Ja- und Nein-Bewußtsein" ist in psychologischen Terminis, nach Royce selbst, bloß „der Aspekt unseres mentalen Lebens, welcher unsere Attitüden der Bereitfertigkeit, gewisse Akte zu setzen und andere zu hemmen, begleitet". Und was haben wir eben über diese Attitüden gehört? Bleiben wir bei dem gewählten Beispiel. Wir stehen vor einem Kreise und einem Dreiecke mit unseren Sinnen, Augenbewegungen, unserer Schätzung der Gestalt, aber auch mit unserer geometrischen Ausbildung, ja, mit unserer populären Denk- und Sprachweise, und es hätte hinzugefügt werden können, auch mit unserer ganzen Erfahrung. Und von allen Seiten drängen sich Suggestionen auf von Namen, Erinnerungen, ästhetischen Eindrücken. Von den suggerierten Motorerwiderungen werden gewisse beim Kreise zugelassen, welche beim Dreieck gehemmt werden, und das Bewußtsein, natürlich als Begleiterscheinung, erkennt in den zugelassenen einen passenden Ausdruck der Bedeutung des Kreises für uns und seiner Beziehungen zu unserem sonstigen Leben. Mit einem kühnen Satze kommen wir dann in das Gebiet der logischen Notwendigkeit: „Unser üblicher summarischer Ausdruck für das Resultat vieler solcher Zulassungen und Abweisungen ist die Aussage: Kein Kreis ist ein Dreieck." Diese Auffassung, welche von der angeratenen experimentellen Untersuchung der bewußten Hemmungsprozesse unabhängig ist und eher zu deren Empfehlung beigetragen hat, entspricht, von der sinnlichen Vorstufe der intellektuellen Tätigkeit abgesehen, gar nicht dem Bewußtsein, das wir, wie die gewöhnlichen Sterblichen, von letzterer haben. Der Intellekt sieht nicht darauf, was beispielsweise „der Kreis für uns bedeutet und welche Beziehungen derselbe zu unserem übrigen Leben hat", sondern was er in sich ist, und dies findet er, indem er von allen individualisierenden Bestimmungen, um so mehr von allen ungehörigen Suggestionen oder Assoziationen absieht. Und ebenso sind Urteile wie „Kein Kreis ist ein Dreieck" nicht einfach ein summarischer Ausdruck für viele Bejahungen und Verneinungen, sondern der Ausdruck für die, allerdings durch Vergleichung der Begriffe gewonnene, aber nichtsdestoweniger in sich einfache Erkenntnis der Unverträglichkeit der beiden Wesenheiten in einem und demselben Subjekte, eine Unverträglichkeit, welche möglicherweise schon durch ein einziges Wesensmerkmal bedingt sein kann.

Professor Ostwald hat einmal die Naturforscher davor gewarnt, von chemischen Prozessen eine Erklärung zu geben, die mit den Erscheinungen in Widerspruch steht. Es ist gewiß nicht weniger verfehlt, die Funktionen des Intellekts in einer Weise psychologisch zu erklären, welche schließlich dem natürlichen Bewußtsein zuwiderläuft. Zu guter Letzte[1] bringen wir, als ein eigenes Interesse bietend, einige Beispiele von direkter, aber oberflächlicher Kritik scholastischer Anschauungen, welche Professor George Stuart Fullerton von Pennsylvanien in seinen Artikeln „die Welt als Mechanismus", „die Unzulänglichkeit des Materialismus" und „das atomische Selbst" geliefert hat. In dem ersten dieser Artikel bemüht

[1] Letze, das gute alte deutsche Wort für Dessert, gibt uns den etymologischen Schlüssel zum Verständnis des barocken Ausdrucks „zuguterletzt".

sich der Verfasser, auch ein Vertreter des kritischen Idealismus, den Nachweis zu führen, daß die Auffassung der sichtbaren Welt als Mechanismus bis zu dem Grade, daß sogar die Szene, wo ein Knabe einen Hund in allen möglichen Windungen verfolgt und durch Stockhiebe zum Heulen bringt, lediglich als Resultat successiver Kollokationen der mechanisch bewegten Atome betrachtet wird, nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft ebensowenig widerlegt wie bewiesen werden könne; in dem zweiten, daß es auf jeden Fall ein Reich des Geistes gebe, da gewisse psychische Erscheinungen, und zwar nicht bloß die Gedanken und Willensakte, sondern auch die Empfindungen (von Farben, Tönen usw.) sich aus der Materie in keiner Weise, weder als Sekretion, noch als Aspekte, noch als Funktionen, erklären lassen; und endlich im dritten, daß das „atomische Selbst", d. i. die Seele in der gewöhnlichen Auffassung als im Leibe und mit ihm in Wechselwirkung befindliche geistige Substanz an einem inneren Widerspruch leide, insofern sie zugleich als materiell und als immateriell gedacht werde. Und das Facit dieser Trilogie ist: Ob man als tatsächliche Wahrheit annimmt, daß in der sichtbaren Welt nur materielle Faktoren tätig sind, oder daß geistige Faktoren in das Getriebe eingreifen, das ist gleicherweise „Glaube", „unkritischer naiver Glaube". „Wer gewohnt ist, die Evidenz abzuwägen, und die Grenzen unseres gegenwärtigen Wissens beachtet, der wird in solchen Fragen nur versuchsweise seine Stellung nehmen und sich stets bereit halten, dieselbe aufzugeben, wenn gute Gründe es verlangen." Charakteristisch für die Geistesrichtung Fullertons sind seine Einleitungsworte zum zweiten Artikel: „Für diejenigen, welche vom wissenschaftlichen Geiste durchdrungen sind und klares Denken lieben, muß es ewig ein Gegenstand des Bedauerns bleiben, daß Demokrits Werke zugrunde gegangen sind. Wenn einem im Fluge durch Platos' Empyreum die Schwingen ermattet sind und ihm beim Ringen mit den aristotelischen Begriffen von Materie und Form, bewegender und finaler Ursache alle Gliederfugen schmerzen, dann wendet er sich mit einem Seufzer der Erleichterung den weniger komplizierten und klareren Lehren des alten Materialismus zu." Da offenbart sich derselbe Zug, welcher Locke von der Schulphilosophie zum Sensismus führte, und wenn wir Fullertons Idealismus etwas näher betrachten, so werden wir bald sehen, daß seine Kritik überall von derselben Voraussetzung ausgeht, daß nur das faßbar ist für den Denkgeist, was „klar", d. h. anschaulich, mit derselben Bestimmtheit, wie sinnliche Objekte, vorstellbar ist.

Die Wirkursache im scholastischen Sinne, daß „quidquid est in effectu, debet esse in causa" (Th. passim) und zwar, wie der Schulausdruck lautet, entweder bloß adäquat (formaliter) oder in höherer, umfassenderer Weise (eminenter) erscheint ihm etwas „Mystisches, Okkultes, Mysteriöses"; er wundert sich, daß ein Mann wie Cartesius noch diese Auffassung hat, und knüpft an dessen Frage: „Woher denn die Wirkung ihre Realität hätte, wenn nicht von ihrer Ursache?" die Bemerkung, „er scheine sich diese Realität vorzustellen als einen meßbaren Stoff, der von der Ursache auf die Wirkung übergehen könne". Es wäre verlorene Liebesmühe, darzulegen, wie nach den in der Scholastik geltenden Definitionen der causa efficiens (primum principium mutationis, id unde incipit motus) und den zugehörigen ausführlichen Erklärungen jene Ausdrücke weiter nichts besagen, als daß die Ursache (per se oder per accidens) eine angemessene Kraft (forma) besitzt, um die Wirkung hervorzubringen, näherhin, soweit es sich um die Veränderung der bestehenden Weltdinge handelt, eine in diesen selbst liegende bestimmte Anlage

Digitized by Google

(Potenz) auszuwirken. Stellen wir lieber Fullertons Erklärung des echt wissenschaftlichen Kausalitätsbegriffs hin.

„Die Behauptung, daß die Wissenschaft nichts mit der Aufweisung der Ursachen und ihrer Wirkungen zu tun habe, nachdem ihre Vertreter Jahrhunderte hindurch darauf das Hauptgewicht gelegt, könne, so meint er, nur verwirrend wirken." Man müsse die Termini beibehalten, aber auf Grund einer vollständigen Analyse deren wahren Sinn aus dem populären Begriff entwirren.

Man dürfe nicht die Teilursache für die Totalursache nehmen — die Scholastik wußte das —; bei einem Schießunfall sei der Getroffene ebenso gut Mitursache wie der Schießheld, denn in absentia wird keiner erschossen — die Scholastik unterschied nur genauer zwischen Bedingung und eigentlicher Ursache, schrieb aber auch der ersteren die angemessene ursächliche Bedeutung zu —; Aktivität und Passivität dürfen nicht mit Ursache und Wirkung verwechselt werden — die Übertragung der ersteren Ausdrücke auf leblose Dinge ist auch heute noch statthaft, wenn man sich nur, wie die Scholastik, der Analogie bewußt bleibt — und endlich, was ebenfalls bei allen Scholastikern zu lesen ist — dürfe man nicht die physische Notwendigkeit mit der logischen verwechseln.

David Hume habe das Verdienst, „die mystische Hülle des Kausalbegriffes zerrissen zu haben; er sei jedoch zu weit gegangen, indem er im Kausalnexus nur bloße Antezedentien und bloße Konsequentien erblickte, und es sei nicht angebracht, wie Mach (Populär-wissenschaftliche Vorträge) und Ward (Naturalismus und Agnostizismus) es wollten, die kausale Erklärung der materiellen Welt durch eine bloß beschreibende zu ersetzen.

Wenn es auch wahrscheinlich sei, daß keine einzige Änderung eintritt, wofür das Totalantezedens in nur einem Teile des Systems vorliege, so weise doch die Wissenschaft individuelle Antezedentien nach, auf die individuelle Konsequentien mit einiger Gewißheit folgen, sodaß man ohne Schaden die anderweitigen Einflüsse außerbetracht lassen könne. In diesem Sinne von „notwendigen Antezedentien" müsse man den Kausalbegriff beibehalten. Aber wohlbemerkt, „die Naturnotwendigkeit ist nur ein anderer Name für die Ordnungsmäßigkeit, welche im System der Dinge gefunden wird", und wir haben kein Recht, eine solche Erklärung für das Weltganze zu verlangen, „weil dieses eben keiner bedarf".

Es ist, wie man sieht, der reinste Empirismus, und wir verstehen Fullertons Erklärung: „Es ist nicht Sache der Metaphysiker, zu zeigen, welche Antezendentien „notwendig" sind. Diese Aufgabe liegt dem Naturforscher ob, und er kann sie ganz vortrefflich erfüllen, ohne jenen mystischen Kausalitätsbegriffen, welche in der Vergangenheit eine unnötige Dunkelheit in das menschliche Denken gebracht haben, auch nur die geringste Aufmerksamkeit zu schenken." Die Naturwissenschaft hat, seit ihrer hier gerühmten Emanzipation von der Metaphysik, so viele Irrungen durchgemacht, daß uns das Geständnis nicht schwer fällt: auch die Scholastiker, welche zugleich Physiker und Metaphysiker waren, sind vielfach in der Eruierung von Ursachen aus den Wirkungen fehlgegangen. Wo das geschehen ist, da hatten sie eben als Physiker eine ungenügende Kenntnis von der Wirkung, oder sie zogen als Logiker unberechtigte Schlüsse daraus. Aber ihre Metaphysik von der Kausalität wird von solchen Fehlgriffen nicht berührt und bleibt unwiderlegt. Gegebenheiten können sich als Wirkungen charakterisieren, ohne daß man empirisch ihre Ursachen kennt. Aus solchen kann man mit Gewißheit die Existenz einer Wirkursache im scholastischen Sinne erschließen, das heißt, einer

Ursache, zu welcher die Wirkung in einem Verhältnis nicht bloß der Ordnung, sondern auch der inneren Abhängigkeit bezüglich ihrer Entstehung steht. Und deshalb kann man auch aus den Eigentümlichkeiten der Wirkung weitere legitime Folgerungen ziehen über das Wesen (essentia) der Ursache, vorausgesetzt daß man die darauf bezüglichen Regeln der Scholastik beachtet. Richtig angewandt, kann die Methode, aus den Wirkungen die Ursachen, soweit es geht, zu eruieren, niemals der empirischen Aufsuchung derselben auf dem ihr zugänglichen Gebiete hinderlich, sondern nur förderlich sein, und wo diese versagt, wie z. B. wenn man zu der Erkenntnis gelangt, daß auch das sichtbare Weltganze den Grund seines Daseins nicht in sich hat, da ist sie das einzige Mittel, um die uns erreichbare Wahrheit mit Gewißheit zu erfassen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Die Scholastik ist so naiv gewesen, auf das Zeugnis des Selbstbewußtseins hin anzunehmen, daß die geistige Seele im menschlichen Leibe ist, und hat darauf mit dem größten Scharfsinn untersucht, was zur Erklärung dieser Tatsache notwendig angenommen werden müsse. Töricht nennt der hl. Thomas, der doch mit solchen Worten sparsam umgeht, die falsche Imagination — der Ausdruck ist präzis —, die Seele sei im Leibe sicut in loco, wie der Schiffer im Schiffe, oder ad modum puncti (I Dist. VIII, Qu. V, Art. III). Sie hat keine eigene Ausdehnung, und sie ist auch nicht in derselben Weise unteilbar wie ein Punkt. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus; et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum (II Contra Gentiles Cap. LVI). Es gibt also nur eine Erklärung: Substantia intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam (ib.). Wäre die Seele, so lehrt der hl. Thomas weiter (S. Th. I. q. 76 a. 8 u. De Anim. a. 10.), nur Prinzip der Bewegung, so wäre sie bloß in dem Teile, von dem die Bewegung ausgeht (nach damaliger naturwissenschaftlicher Anschauung im Herzen). Als Substanzialform (oder als Prinzip des Lebens) muß sie secundum essentiam, die ja quantitativ unteilbar ist, ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile sein. Secundum virtutem (seu potestatem vel potentiam) aber ist sie nicht per totalitem in den einzelnen Teilen, sondern in jedem mit dem Vermögen, das dort sein körperliches Organ findet. Durch ihre intellektiven Fähigkeiten (intelligere et velle) überragt sie zwar die Kapazität des Körpers, da diese Vermögen an kein körperliches Organ gebunden sind, und insofern heißt es (De anim. l. c.): nec etiam tota in toto; aber in praesenti conditione muß auch das Denken im Kopfe stattfinden, weil es nicht ohne phantasmata vor sich geht und die Phantasie im Gehirn ihr Organ hat. Diese Erklärung hat unzählige scharfe Geister befriedigt, welche nicht, wie man sagt, dem Meister alles nachsprachen, sondern, bevor sie das taten, sein Räsonnement untersuchten und beweiskräftig fanden, und dieselbe macht die Sache wirklich verständlich, d. h. für den Verstand faßlich.

Aber was hier der Verstand auf Gründe hin erfaßt, kann die Imagination sich nicht vorstellen. Das ist in nuce die ganze Kritik Fullertons. Nach ihm gehört wohl die Anschauung, daß der Menschengeist im Körper ist, schon nicht mehr zur nackten, d. i. nicht interpretierten Experienz, und in dieser Voraussetzungslosigkeit argumentiert er auf Grund der vom hl. Thomas als töricht bezeichneten Imagination: Was wir alles in einer ausgedehnten Materie seiend denken, denken wir, mehr oder weniger

klar, als etwas Materielles, selbst den mathematischen Punkt. Bei der alten materialistischen Auffassung der Seele, als aus feinen, runden, beweglichen Atomen bestehend, die ein- und ausgehaucht würden oder auch durch eine klaffende Wunde entweichen könnten, da hatte die Gegenwart des Geistes im Körper einen klaren, unzweideutigen Sinn. Nicht so, wenn man den Geist als etwas Immaterielles, Unausgedehntes betrachtet. Urgiert man die Gegenwart im Leibe, so materialisiert sich die Idee des Geistes; urgiert man die Immaterialität des Geistes, so verblaßt und verschwindet die Vorstellung seines Daseins im Körper. Es liegt im Gedanken, daß ein immaterieller Geist im Körper ist, ein innerer Widerspruch, den der gewöhnliche Mann wegen der Unbestimmtheit seiner Begriffe übersieht, den aber die Scholastik mit ihrer Formel tota simul in toto et tota in qualibet parte zu einem „schreienden" gemacht hat; denn „wenn dieses Wortgefüge überhaupt etwas bedeutet, so muß man an ein immaterielles Atom denken, welches, insofern es Atom ist, irgendwo sein kann und doch hinwiederum wegen seiner Immaterialität nirgendwo besonders, sondern vielmehr überall im allgemeinen". „Die scholastische Ubiquität der Seele ist absurd." Natürlich, wenn man in der Befangenheit bleibt, daß der Geist nur in der Weise des quantitativ ausgedehnten oder eines mathematischen Punktes zum räumlich ausgedehnten in Kontakt treten resp. gedacht werden kann.

Womöglich mit noch größerer „Anschaulichkeit" wird der scholastische Substanzbegriff kritisiert, „der nach dem Gifte, welches Locke ihm gereicht, längst hätte vergehen sollen", um der wissenschaftlichen Einsicht Raum zu geben, daß die Substanz nicht „ein Schatten", als geistige Substanz, sogar „der Schatten eines Schattens" ist, sondern der wirkliche „Inbegriff der Proprietäten", welcher zwar einzelnen, nicht aber der Totalität derselben gegenübergestellt werden kann. „Man stelle sich ein Nadelkissen vor und denke sich dasselbe aller Eigenschaften erledigt, an welchen wir es gewöhnlich als solches erkennen. Es verschwinde seine Ausdehnung, seine Härte, das Gewicht, die Farbe usw., bis nur noch die Eigentümlichkeit übrig bleibe, die darin gesteckten Nadeln festzuhalten. So gibt uns dies wenigstens eine Andeutung von der Substanz, welche die Philosophie des Mittelalters beschäftigt hat."

Fullerton hätte keinen treffenderen Vergleich finden können, um seinen antimetaphysischen Standpunkt zu illustrieren und gleichzeitig zu zeigen, daß er die scholastische Philosophie nur nach Locke studiert hat. Wir lassen es hingehen, daß er als Bild der Substanz ein Artefakt vorführt, welches aus vielen künstlich verbundenen und spezifisch verschiedenen Substanzen besteht, und ebenso, daß er zur Veranschaulichung des Wesens der Substanz in specie atoma das Festhalten von Nadeln suggeriert, von dem nach Abstraktion von der Ausdehnung keine Rede sein kann; wir verstehen ihn auch so. Aber daß er, gerade wie Locke, die wesentlichste Bestimmung der Substanz außerbetracht läßt, das können wir nicht durchgehen lassen. Die Scholastik hat nie behauptet, daß wir von der Substanz ein komprehensives, vollständiges Verständnis haben, aber was sie von ihr lehrt hat seine guten Gründe und auch Sinn. Wir kommen auf den Begriff Substanz a posteriori, von den Accidentien aus und erkennen so diese zunächst als Substrat. Denn aber zwingt uns die Vernunft weiter zu gehen: Was hier diese Accidentien hält, muß zuvor (wenigstens prius natura) sich selbst halten, in sich subsistieren. Nennen wir daher auch, wie Locke spottet, nach Art der Kinder die Substanz in specie atoma ein „etwas", weil wir sie nicht vollkommen erkennen, so hat dieses Etwas einen präzisen und wohlbegründeten Sinn:

es ist in dem Naturding dasjenige, dem die Accidentien inhärieren, das aber selbst keinem anderen inhäriert, sondern in sich selbst subsistiert. Die Zumutung aber, welche der kritische Idealist insinuiert, die Substanz in specie atoma ohne irgendwelche Accidentien „anschaulich" zu machen, gleichsam auf dem Präsentierteller vorzulegen, bleibt nicht allzuweit zurück hinter derjenigen des Materialisten Karl Vogt: „Zeige mir die Seele, dann will ich an sie glauben."

* * *

2. In der Natur der Welt, natürlich mit Ausnahme der katholischen Kreise, betrachtet man allgemein die alte Philosophie als einen endgültig überwundenen Standpunkt, aber durchgehends trübt auch keine Animosität gegen dieselbe den Blick der dortigen Forscher bei der Würdigung der Tagesproduktion der modernen Philosophie, und in diesem Lande des Go-ahead wäre schwer eine korporative Ehrung Haeckels möglich, wie sie in Jungitalien stattgefunden, wo die Turiner Akademie seine „Welträtsel" für das beste in den letzten vier Jahren veröffentlichte Werk erklärte und ihm den Bressa-Preis von 10 000 Lire zugesprochen hat. Einen neuen Beleg finden wir in der Broschüre: „Die Weltanschauung eines Naturforschers oder Ernst Haeckels Philosophie", Separatabdruck aus der Zeitschrift „Popular science Monthly" (Sept. 1902).

Wir haben da einen Vortrag, den Frank Thilly, Professor an der Universität von Missouri, auf Anregung des Sage School Philosophical Club an der Cornell-Universität gehalten hat.

In gedrängter Kürze, aber durchaus objektiv und meist mit den eigenen Worten des Jenaer Biologen, entwirft der Redner ein klares und vollständiges Bild von dessen Erkenntnistheorie, Metaphysik, Kosmologie, Psychologie, Ethik und zuletzt — wie sollen wir sagen, denn eine Religionsphilosophie ist es nicht — von dessen Vorschlägen zur Einrichtung eines das Gefühl befriedigenden Kultus der Vernunft mit Göttinnen als Personifikationen der „Ideale" und, für diejenigen, denen die freie Natur nicht genügt, auch mit schönen Tempeln, wo sie die wahre Trinität des Wahren, Guten und Schönen anbeten und wohl auch über ihr Endziel, — die Vernichtung ihrer Person, in stiller Andacht nachdenken könnten. Nur einen Zug vermissen wir an diesem Bilde: die Andeutung gewisser Praktiken dieses Mannes der Wissenschaft. So hat der bekannte Morphologe His ihm vorgehalten, daß er in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (I. Aufl. S. 242) zum „Beweise" der Übereinstimmung des menschlichen Embryos mit denjenigen des Affen und des Hundes einfach dreimal denselben Holzschnitt abgedruckt hat, was an einem zufälligen Plattenfehler sichtbar ist. Und noch kürzlich fragte ihn Dr. Dennert, in der Monatsschrift „Glauben und Wissen" (1904 S. 217) wie er dazu komme, die Fabeleien Saladins über den Ursprung der Evangelien dem deutschen Publikum noch immer als wissenschaftliches Ergebnis vorzulegen, nachdem er in England, wo der wahre Saladin, der Journalist Steward Ross und sein Machwerk „Jehovas gesammelte Werke" durch eine vernichtende Kritik bekannt geworden sind, den Übersetzer seiner Welträtsel ermächtigt hat, dieselben auszumerzen? Doch auch ohne die Kritik so weit auszudehnen, bloß durch Würdigung des ihm vorliegenden Textes der Hauptschriften des Jenaer Professors, gelangt sein amerikanischer Kollege zu der Überzeugung, daß er von den sieben Welträtseln, welche Du Bois-Reymond aufgestellt, auch nicht ein einziges gelöst hat, und sein abschließendes Urteil lautet: „Wir haben Haeckels Philosophie untersucht und auf ihre Mängel hingewiesen. Sie verstößt gegen die fundamentalen

Erfordernisse einer wissenschaftlichen Hypothese: sie bleibt sich nicht konsequent und erklärt auch nicht die Tatsachen. Ja, sie wimmelt derart von Widersprüchen, daß man den Verfasser der Welträtsel mit Zitationen aus denselben fast aller philosophischen Häresien zeihen und ebenso gegen diese Anklage verteidigen kann. Es ist ein philosophisches Potpourri, ein Flickwerk, aber das gerade ist wohl mit ein Grund gewesen, weshalb daß Buch eine solche Verbreitung gefunden hat: Wer vieles bringt, hat für jeden etwas."

Die Deutschen sind zwar nach Madame de Staël ein Volk von Philosophen; dennoch dürfte der riesige Absatz der Welträtsel (in den ersten Wochen allein über zehntausend Exemplare) hauptsächlich auf das Konto von solchen Käufern zu setzen sein, denen es weniger um philosophische Meinungen als um eine pikante und — glaubensfeindliche Lektüre zu tun ist. Bezüglich des Vorwurfs der Feigheit und Senilität, den Haeckel seinen Zeitgenossen Wundt, Helmholtz, Virchow, Du Bois-Reymond u. a. an den Kopf wirft, meint Thilly: „eine tiefere Einsicht in die Geheimnisse der Natur und eine genauere Würdigung der Unzulänglichkeit der materalistischen Hypothese könne diese Männer von ihrem Irrtum überzeugt haben"... und die Tatsache, daß er dagegen noch immer dasselbe glaube, sei ihm nicht ein Zeichen, daß dessen ehemaligen Freunde in die zweite Kindheit gefallen sind, sondern daß Haeckel selbst in der ersten geblieben ist, soweit die Philosophie inbetracht kommt".

* * *

3. Die von Hugo Munsterberg herausgegebenen „Psychologischen Studien der Universität Harvard" bilden den siebzehnten Ergänzungsband zu der vorhin besprochenen Psychological Review und bedeuten zunächst eine weitere Neuerung in deren Betrieb. Während nämlich früher die Berichte über die im psychologischen Laboratorium vorgenommenen Untersuchungen in dieser und in anderen Zeitschriften zerstreut erschienen und vielfach gar nicht veröffentlicht wurden, sollen sie nunmehr zu zwanglos erscheinenden Bänden vereinigt werden.

Professor Munsterberg, welcher seine Werke bald in deutscher, bald in englischer Sprache herausgibt und beide Sprachen so vollkommen beherrscht, daß man sich fragt, welche eigentlich seine Muttersprache ist, hat die Oberleitung über das Laboratorium. Eine besondere Abteilung mit drei Sälen für vergleichende Psychologie untersteht der besonderen Leitung des Professors Yerkes, und hier werden Experimente mit Tieren ohne Vivisektion gemacht.

In der Einleitung zu dem vorliegenden stattlichen Bande (654 S.), welcher von dem regen Eifer der Zöglinge wie der Lehrer an dieser Anstalt Zeugnis gibt, weißt der Herausgeber auf ein Interesse hin, welches dieser Sammlung sonst sehr verschiedener Arbeiten eine gewisse innere Einheit verleiht. Wie er in seinen „Grundzügen der Psychologie" dargelegt, geht er darauf aus, die beiden Haupttheorien der modernen Psychologie, die Assoziations- und die Apperzeptionstheorie, welche im Gegensatz zueinander beide ihre Mängel haben, zu einer neuen Theorie zu kombinieren, welche er Aktionstheorie nennt, weil nach derselben der Zentralprozeß nicht nur von der sensorischen, sondern auch von der motorischen Erregung abhängig erscheint. Deshalb hat er, natürlich unter Berücksichtigung der besonderen Interessen der Studenten, die experimentell zu untersuchenden Probleme so ausgewählt, daß sie zugleich eine gründlichere Erforschung der Rolle der zentrifugalen Prozesse im geistigen Leben mit sich bringen.

Des weiteren erklärt er, daß er für die genaue Darstellung der unter seiner Aufsicht gemachten Experimente, bei welchen graduierte Studenten abwechselnd die Rolle des Experimentators und der Versuchsperson übernehmen, einsteht, für die in den vorgelegten Arbeiten entwickelten theoretischen Ansichten aber keine Verantwortung trägt; denn wenn er auch an den bei der Untersuchung sich ergebenden Diskussionen teilgenommen, so habe er doch den Studenten volle Freiheit gelassen, ihre Anschauungen und Konklusionen auch dann in ihrer Arbeit geltend zu machen, wenn sie den seinigen widersprachen. Das ist echte akademische Freiheit, und wir bedauern, daß sie, nach Klagen, die wir noch kürzlich gehört haben, in Deutschland nicht von allen Professoren ebensogut gewahrt wird.

Die vorgelegten Studien beziehen sich auf die verschiedensten Gebiete der Psychologie. Wir finden:

a) zum Kapitel der Wahrnehmung: Untersuchungen über Augenbewegung und Zentral-Anästhesie, — Illusionen des Tastsinnes, — Schätzung der durch Tastempfindungen abgegrenzten Zeit, — Wahrnehmung der Zahl (von Gegenständen) durch den Tastsinn — den subjektiven Horizont und die Illusion der Auflösungsstreifen am Farben-Rad;

b) zum Kapitel des Gedächtnisses: Untersuchungen über die Erinnerung an Worte, Gegenstände und Bewegungen, — die wechselseitige Hemmung der Gedächtnisbilder und die Beherrschung des Gedächtnisbildes;

c) zum Kapitel der ästhetischen Prozesse: Untersuchungen über den Bau einfacher Formen des Rhythmus, — Rhythmus und Reim, — Symmetrie und über die Ästhetik der ungleichen Teilung;

d) aus dem Gebiete der Animalen Psychologie: eine Untersuchung über die Bildung der Gewohnheit beim Krebse und eine über Instinkte, Gewohnheiten und Reaktionen des Frosches.

Den Schluß bildet eine theoretische Untersuchung des Herausgebers über die Stellung der Psychologie unter den Geisteswissenschaften mit einer vom Lebensbegriff ausgehenden Klassifikation sämtlicher Wissenschaften, sowohl der theoretischen wie der praktischen.

Von der letzten abgesehen, erheben diese Untersuchungen auf allseitige und zumal abschließende Vollständigkeit keinen Anspruch; sie begnügen sich — so weitläufig sie auch geworden sind — mit Teilresultaten, welche auf das Problem neues Licht werfen. Sie zeichnen sich aus durch die Berücksichtigung der einfachen Vorarbeiten, welche mit Fleiß aus deutschen, französischen und englischen Büchern und Zeitschriften zusammengesucht worden sind, durch die Ingeniosität der Experimente und die Genauigkeit der Beobachtungen, sowie durch die zur Vermeidung von unberechtigten Folgerungen angewandte Vorsicht. Alle erscheinen uns beachtenswert, zumeist jedoch diejenigen aus dem Gebiete der Ästhetik, und unter diesen gebührt wohl die Palme der „Studie über Symmetrie von Ethel D. Puffer."

Ein knappes Resumé der Arbeit genügt, um deren Vorzüge anzudeuten und zugleich die von Munsterberg betonte Bedeutung der motorischen Erregung verständlicher zu machen.

An der Spitze steht die Hypothese in scharfem Umriß.

„Das Problem vom ästhetischen Wohlgefallen an symmetrischen Formen läßt sich leicht mit der bekannten Theorie der sympatischen Reproduktion in Zusammenhang bringen. Besteht einmal eine instinktive Tendenz, visuelle Formen durch Motorimpulse nachzuahmen, dann müssen doch wohl die durch symmetrische Formen suggerierten Impulse in besonderer Harmonie zu dem Energiensystem unseres bilateralen Organismus

stehen, und diese Harmonie dürfte die Grundlage für jenes Wohlgefallen sein.“ Dies kann jedoch nur unter der Bedingung gelten, daß auch in scheinbar asymmetrischen Darstellungen, welche dasselbe Wohlgefallen erregen, eine verborgene Symmetrie besteht in dem Sinne, daß alle Elemente der bildlichen Darstellung zusammenwirken, um eben jenen bilateralen Typus von Motorimpulsen hervorzubringen, welcher für die geometrische Symmetrie angenommen wird.

In dieser Hypothese, das sei von vornherein gesagt, finden wir nicht das geringste, was vom Standpunkte des Thomismus zu beanstanden wäre, im Gegenteil. Der hl. Thomas erkennt das sinnlich Schöne ausdrücklich an: Alia est enim pulchritudo spiritus et alia corporis. Sic hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ . . . (Com. in libr. Diony. De div. nom. c. IV. l. 5). Und darauf bezieht sich zunächst seine bekannte Definition, deren Zusatz hier prägnant ist: Pulchra enim dicuntur, quae visu placent: unde pulchrum in debita proportione consistit; quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus (S. Th. I. q. 5 a. 4 ad 1). Er hat die Elemente des sinnlich Schönen, auf die das ästhetische Wohlgefallen geht, nicht gesondert betrachtet, aber die Erklärung, welche hier für das Wohlgefallen an dem isolierten Symmetrieelement vorgeschlagen wird, steht, meinen wir, im schönsten Einklang mit seiner allgemeinen Anschauung.

Dr. Puffer hebt dieses Element heraus und gewinnt eine sichere Grundlage für seine Untersuchung, indem er beweist, daß das ästhetische Wohlgefallen an symmetrischen Formen wirklich ein unmittelbares und ursprüngliches ist. Seine Begründung fußt auf den bekannten Kunstprodukten der Primitiven, d. i., der wilden und halbwilden Völker, wo die symmetrischen Formen sich nur zum Teile aus nicht-ästhetischen Rücksichten erklären lassen und besonders in zwei Fällen eine solche Erklärung ganz ausschließen: bei der Anbringung einer symmetrischen Ornamentik an Gegenständen, deren Gestalt sich schlecht dazu eignet, und bei der Verunstaltung des Bildes natürlicher Modelle aus Vorliebe für Symmetrie.

Den Hauptteil der Studie bildet die Erforschung der verborgenen Symmetrie in scheinbar asymmetrischen Formen durch Experimente und durch Analyse von Kunstwerken der Malerei.

Daß es etwas wie verborgene Symmetrie geben muß, war längst bekannt; dieselbe ist auch schon untersucht worden, und Dr. Puffer steht wohl auf den Schultern des Dr. Pierce, aber er hat seine Untersuchung nach eine besseren, oder vielmehr nach einer vervollkommneten Methode angestellt und viel weiter ausgedehnt als dieser.

Um geeignete Winke für die anzustellenden Experimente zu gewinnen, untersucht er zunächst verschiedene Darstellungen der Madonna mit dem Christkinde auf dem Throne, ein Motiv, bei welchen die Symmetrie im gewöhnlichen Sinne entschieden zur Erscheinung kommt, und er bringt die dabei auffallenden Abweichungen von der streng symmetrischen Anordnung auf der einen Seite der Mittellinie mit ebensolchen auf der anderen Seite in Verbindung. An dem Bilde Martin Schoengauers findet er rechts das Interesse erweckende Christkind, links die lange Fluchtlinie des Haares Mariens; an dem Bilde von Titian rechts die Hauptmasse der Figuren, links einen langen Faltenwurf vom Saume des Kleides Mariens und eine Tiefenperspektive; am Raffaelschen Bilde endlich Maria nach links gewandt, das Christkind auf ihrem Schoße mit dem Kopfe auch zur Linken der Zentrallinie, aber rechts blickend und

sich nach dieser Richtung zu bewegen suchend; also auf der einen Seite inneres Interesse, auf der anderen Linienrichtung und Suggestion von Bewegung.

Dennoch scheinen gewisse Grundelemente bei asymmetrischer Anordnung sich kompensieren zu können, und die experimentelle Untersuchung geht darauf aus, dieselben zu isolieren und sodann die relative Entfernung zu bestimmen, in der sie von der Mittellinie der Bildfläche stehen müssen, um sich tatsächlich zu kompensieren, d. h. um in ihrer Gegenüberstellung das ästhetische Gefühl zu befriedigen. Die Experimente bestanden darin, daß auf einer schwarzen Fläche in Form eines liegenden Rechtecks von 600 mm Länge und 400 mm Höhe auf der einen Seite der durch einen weißen seidenen Faden bezeichneten Mittellinie eine Grundform befestigt und sodann das ungleiche Gegenstück, nach dem Gefühl, auf der anderen Seite angebracht wurde, worauf die Messung der Abstände stattfand.

Das Ergebnis war, daß man im allgemeinen die gefällige Anordnung von isolierten Elementen mit der für die mechanische Wage geltenden Formel zum Ausdruck bringen kann: das am kürzeren Arme der (Schnell-) Wage angebrachte schwere Gewicht wird durch ein leichteres aufgewogen, wenn dieses nur am längeren Arme in angemessener Entfernung vom Unterstützungspunkte angebracht wird. Man kam auf dieses Prinzip durch die Gegenüberstellung zweier Linien, deren relativen Wert man kannte; denn es fand sich, daß ihre relativen Entfernungen von der Zentrallinie dem Verhältnis der Arme einer Wage entsprachen. Und nun wurde metaphorisch von dem Werte der bei der verborgenen Symmetrie inbetracht kommenden Elemente als von deren „Gewicht" gesprochen, zu dem die Entfernung von der Mittellinie im richtigen Verhältnis stehen muß. Als schwer gilt eine lange Linie bezüglich einer kurzen, eine breite bezüglich der schmalen, wenn auch ebenso langen; eine größere Fläche bezüglich einer kleineren, eine gefüllte Fläche bezüglich der gleich großen, aber leeren; die hellen Farben bezüglich der dunklen; eine angedeutete Bewegung von der Zentrallinie ab bezüglich auf die Bewegung der Mitte zu; ebenso gelten als schwere Elemente das Interesse, d. h. die einem Gegenstande inhärierende Bedeutung, wie die Wichtigkeit einer Person, Gesichtsschönheit oder die Ornamentik eines Möbelstückes, und die Tiefenperspektiven.

Bei den Experimenten stellten sich zweierlei Ausnahmen ein, von denen die erste accidentell ist. Einige wenige Versuchspersonen nämlich hielten es mitunter für die beste Lösung des Problems, das zweite Element neben dem fixen und auf derselben Seite der Zentrallinie anzubringen. Dr. Puffers Erklärung ist durchaus annehmbar: die betreffenden scheinen die unbesetzt gebliebene schwarze Flächenhälfte nicht als „leer", sondern als „tief", als Perspektive in die Ferne empfunden zu haben, so daß sie auf der anderen Seite eine genügende Füllung vermißten.

Häufiger und wahrscheinlich objektiven Charakters war der zweite Ausnahmefall. Wenn das „schwere" Element so weit von der Zentrallinie abstand, daß nach dem Hebelprinzip das „leichte" noch an den äußeren Rand hätte kommen sollen, so daß in der Mitte eine übergroße leere Fläche geblieben wäre, so wurde, entgegen jenem Prinzip, das „leichte" näher an die Zentrallinie verlegt. Der Verfasser will aus späteren Experimenten entnommen haben, daß in diesem Falle das „leichte" Element durch seine Zentralstellung die Fähigkeit erhält, den es umgebenden Raum zu beleben, so daß das Gleichgewichtsprinzip nur in einer anderen Form zur Geltung käme.

Wie dem auch sei, er findet in der Analyse des „Klassischen Bilderschatzes von F. Bruckmann-München", aus dem er zirka tausend Bilder nach dem Charakter gruppiert vorführt, seine allgemeine Hypothese bestätigt, deren Deutung zu geben uns noch erübrigt. „Eine Metapher, so konsequent sie auch durchgeführt wird, erklärt nichts", und „niemand wird behaupten, daß die visuelle Vorstellung einer langen Linie mehr wiegt als die einer kurzen". Das Gewicht bedeutet hier weiter nichts als der von den verschiedenen Elementen veranlaßte Aufwand von Aufmerksamkeit auf seiten des Zuschauers. „Ein großer Gegenstand und ein interessanter Gegenstand sind aus demselben Grunde „schwer", weil sie die Aufmerksamkeit anziehen; eine tiefe Perspektive, weil das Auge in ihr ruht; weshalb, das ist eine andere Frage. Und Aufwand von Anstrengung ist auch Aufwand von Aufmerksamkeit; so wird ein Objekt an der Grenze des Gesichtsfeldes, weil es eines langen streifenden Blickes bedarf, um es zu erfassen, als „schwer" empfunden . . . Aufwand von Aufmerksamkeit ist aber in physiologischen Terminis nur das Maß der Motorimpulse, welche auf den Gegenstand der Aufmerksamkeit hingerichtet werden." Ein letzter Abschnitt unter dem Titel „Prinzipien der Komposition" behandelt unter demselben physiologisch-psychologischen Gesichtspunkte das Requisit der Einheit, die Einigung der Motorerwiderungen, und es wird dabei insbesondere durch eine natürliche Interpretation von Kunstwerken gezeigt, daß der Grundriß, der alle Elemente zusammenhält, nicht bloß mit dem Gegenstande und dem Zwecke der Bilder variiert, sondern auch damit in einem innigen Zusammenhang steht, ja, eigentlich den Grundcharakter der Bilder bestimmt. So ist der Pyramidaltypus charakteristisch für kontemplative Bilder; der Diagonaltypus für Darstellungen von Handlungen und, wenn eine Fernsicht hinzukommt, speziell für Bilder im „großen Stil", der Tragödie vergleichbar, wo das Extrem der Bewegung sich verbindet, usw. Das alles wird nach derselben Methode mit physiologisch-psychologischen Gründen und Tatsachen aus der Kunstgeschichte erhärtet.

Mit dieser Abhandlung, welche mehr als sechzig Oktavseiten füllt, hat der Verfasser seine Hypothese sehr wahrscheinlich gemacht, und man kann nur wünschen, daß er, nach dem in der Einleitung entworfenen Plane, eine erschöpfende Darlegung der Ästhetik der Symmetrie in Buchform folgen lasse.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Aristoteles' Metaphysik.** Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. ***Eug. Rolfes.*** Erste Hälfte. Buch I bis VIII. (Philos. Biblioth. Bd. 2.) Leipzig 1904. Buch VIII—XIV. Zweite Hälfte. Ebd. 1904. (Phil. Bibl. Bd. 3.)

Als ein erfreuliches Zeichen ist die Aufnahme einer neuen Übersetzung der aristotelischen Metaphysik aus der Feder des bewährten Aristotelesforschers Dr. Eug. Rolfes in die Dürrsche „Philosophische Bibliothek" zu begrüßen. Nachdem bereits Brentano die Mißverständnisse aufgezeigt, denen die neueren Erklärer des Stagiriten in der Darstellung seiner

ontologischen und theologischen Lehren verfielen, und auf den hl. Thomas hingewiesen, der mit kongenialem Geiste in das Verständnis und den Zusammenhang der aristotelischen Philosophie wie kein Moderner eingedrungen: war es ein Bedürfnis, den bisherigen Übersetzungen, insbesondere auch der Kirchmannschen eine neue, auf der vom hl. Thomas in so tief eindringender und lichtvoller Weise gegebenen Auffassung begründete entgenzusetzen. Dieses Bedürfnis ist in der vorliegenden Arbeit glänzend befriedigt sowohl nach der philologischen Seite als nach der philosophischen. In der ersteren Beziehung stehen Übersetzung und Anmerkung auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung; in der letzteren aber erhebt sich die Leistung Dr. Rolfes' weit über die von Zeller u. a. vertretenen Erklärungen.

Über sein Verhältnis zum hl. Thomas spricht sich der Autor selbst dahin aus, daß er dessen Kommentar das Beste verdanke, was er in seiner Arbeit zustande gebracht habe (S. 17). Vom lateinischen Kommentar Bonitz' urteilt derselbe, daß er den Gedanken und der Philosophie des Aristoteles mitunter nicht gerecht werde . . . Sein Standpunkt ist mit dem bekannten Ed. Zellers verwandt. Er kritisiert und meistert wohl den Philosophen aus Mißverständnis. Ähnliches findet sich auch bei Schwegler. Derselbe spricht gern z. B. vom angestrebten Monismus des Aristoteles, „als ob seine Prinzipien keinen einheitlichen Grund zuließen" (S. 18). Kantsche und Hegelsche Vorurteile sind eben nicht geeignet, ein richtiges Verständnis des „Philosophen" zuzulassen.

Der Text, den Dr. R. zugrunde legt, ist der Beckersche. Bonitz und Christ seien in der Kritik zu weit gegangen. Ein richtiges Erfassen des Sinnes zeige oft, daß es einer Änderung des Textes nicht bedürfe (S. 16).

Aus der Einleitung heben wir noch hervor die Bemerkung über des Aristoteles Stellung zu den vorausgegangenen Systemen, dem pythagoreischen und platonischen, die er irrig aufgefaßt haben soll (S. 3). Auch der hl. Thomas findet, daß Aristoteles in der Darstellung und Kritik der platonischen Ideenlehre sich zu sehr an den äußeren Wortlaut gehalten habe. Daß jedoch Aristoteles im wesentlichen die pythagoräischen und platonischen Lehren irrig aufgefaßt und dargestellt habe, ist nicht wahrscheinlich. Die wesenkonstituierenden Zahlen der Pythagoräer und die subsistierende Ideenwelt Platons dürften in jedem Falle dem geschichtlichen Tatbestande vollkommen entsprechen.[1]

Die bleibende Bedeutung — erklärt der Autor — der aristotelischen Metaphysik lasse sich um so wirksamer geltend machen, je bestimmter man das Veraltete und vielleicht von vornherein Verfehlte (die Sphären, Sphärengeister u. a.) ausscheide. Wie vorteilhaft hebe sich die aristotelische Definition der Metaphysik von der heutzutage üblichen ab! In der modernen Auffassung und Einteilung der Metaphysik gehe die Einheit derselben gänzlich verloren. Die bezüglichen Bemerkungen des Autors finden wir vollkommen zutreffend (S. 4).

Hierauf folgt eine Angabe des Inhalts der Metaphysik. Von den letzten fünf Kapiteln des 12. Buches heißt es, daß sie die Höhe und Vollendung des ganzen Werkes darstellen, soweit es sich nämlich um die Existenz einer ewigen unbewegten Substanz handelt. Am Anfange der Dinge steht die Tat. Diese Tat ist zugleich Substanz. Und diese Substanz ist auch das erste Intellegible und das erste Appetible, die lautere

[1] Dr. R. sucht S. 189 n. 17 seine Ansicht zu begründen und verweist auf seine Abhandlungen in Gutberlets Phil. Jahrbuch 1900 ff. Ein näheres Eingehen auf die Frage liegt nicht in unserer Absicht.

Wahrheit und ist deshalb das, was schon vorhergesagt durch die Propheten und Psalmen alles an sich trägt und bekundet. — Dann folgt die Erklärung der Worte: „Und sie werden mich durchbohren“ (Zach. 12, 10), und die Erklärung der Worte: „Und sie werden mich ansehen, den sie durchbohrt haben“ (Joh. 19, 37). Hierauf folgt die Erklärung der Worte: „Und sie werden mich durchbohren und sie werden klagen über ihn, wie man klagt über den Einzigen“ (Zach. 12, 10), und die Erklärung der Worte: „Und sie werden mich ansehen, den sie durchbohrt haben, und sie werden über ihn klagen, wie man klagt über den Einzigen“ (Joh. 19, 37). Dann folgt die Erklärung der Worte: „Und sie werden mich durchbohren und sie werden klagen über ihn, wie man klagt über den Einzigen, und sie werden bitterlich weinen über ihn, wie man bitterlich weint über den Erstgeborenen“ (Zach. 12, 10).

Und so fortfährt der Redakteur (S. 3, Anmer. 4) die einzelnen Worte der Prophezeiung Zacharias zu erklären, indem er sie mit den Worten des Evangelisten Johannes vergleicht. Obwohl in der That Worte und Sinn der Prophezeiung Zacharias und des Evangelisten Johannes nicht übereinstimmen, wie Thomas von Aq. selbst, ausdrücklich sagt, so ist doch der Redakteur der Ansicht, dass Thomas von Aq. die Worte des Evangelisten Johannes als Erklärung der Worte Zacharias betrachtet habe. Wer Thomas von Aq. kennt, wird wissen, dass er solche Widersprüche nicht begeht. Wenn Thomas von Aq. sagt, dass Johannes die Worte Zacharias nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach anführt, so will er damit nicht sagen, dass Johannes die Worte Zacharias erklärt habe, sondern er will damit sagen, dass Johannes seine Worte nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach anführt.

Ferner sagt der Redakteur (S. 3, Anmer. 4): „Thomas von Aq. sagt: Sie werden mich durchbohren, Wortlaut, sie werden mich durchbohren, Sinn.“ Wo sagt Thomas von Aq. das? Thomas von Aq. sagt: Johannes führt die Worte Zacharias nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach an. Wo sagt Thomas von Aq. das? Thomas von Aq. sagt: Johannes führt die Worte Zacharias nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach an, weil sie nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach in der Schrift stehen. Wo sagt Thomas von Aq. das? Thomas von Aq. sagt: Johannes führt die Worte Zacharias nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach an, weil sie nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach in der Schrift stehen

Ein anderes Beispiel betrifft die Einteilungen des Seins. v. Kirchmann kennt nur eine Art des Seins, welche den Gegenstand des Wissens bildet und nur durch Wahrnehmung vom Wissen erfaßt werden kann (S. 104). Ferner leugnet v. Kirchmann die realen Beziehungen. Die Beziehungen seien nur Formen im Denken, aber keine Bilder eines Seienden (S. 276): eine Ansicht, die alle Ordnung, allen Zusammenhang der Dinge aufhebt. So gestaltet sich der v. Kirchmannsche Kommentar zu einem fortgesetzten Meistern des griechischen Philosophen, so daß die Lektüre desselben eine nichts weniger als erquickliche Beschäftigung ist.

Aus Dr. Rolfes Kommentar möge nur einiges hervorgehoben werden. Wenn die (substantielle) Form auch „Wesenheit" heißt, so liegt der Grund darin, „daß von ihr jedes sein Sein hat" (Alexander v. Aphrodisias); diese Bezeichnung hebt in der Form hervor, daß man aus ihr das Ding, dessen Form sie ist, erkennt (S. 185 f.). In dieser Doppelbezeichnung wollte man eine Zweideutigkeit erkennen und machte daraus dem Philosophen einen Vorwurf, indem man für den aristotelischen Begriff der Materie, als reiner (realer) Möglichkeit, die von der Form das Sein empfängt, kein Verständnis besitzt.

Bezüglich des Beweises einer ersten Ursache verweist der Vf. auf seine Schrift: „Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles." Wie uns scheint, will Aristoteles sagen: Nimmt man, wie man muß, eine überseiende, die ganze Kausalkette bedingende und beherrschende Ursache an, so ist es gleichgültig, ob diese Kette aus endlich oder aus unendlich vielen Gliedern besteht. Die Erklärung des hl. Thomas dürfte demnach zu Recht bestehen (S. 189 f.).

Zu der Schwierigkeit: S. 68, 1 ff. der Übersetzung ist (S. 193) bemerkt, wenn Aristoteles dieselbe so groß nenne, so folge, daß er die Ursache aller Dinge, Gott nicht bloß als ruhende Zweckursache gedacht habe, sondern als wirkende und hervorbringende Ursache. — Zu 69, 11 der Übersetzung, der bekannten Einwendung gegen Enpedokles, wie der seligste Gott weniger wissen könne, als alles andere, sagt der Kommentar: Von Gottes intuitiver Erkenntnis sei die Welt nicht ausgeschlossen, woraus die weitere Folgerung sich ergibt, daß Gott auch wirkende Ursache sein müsse.

Der die Möglichkeit einer Wesenserkenntnis leugnende Agnostizismus findet sich bereits im Altertum und beruft sich auf dieselben Gründe wie der moderne (S. 94. S. 197). Gegen eine Äußerung Natorps, die Wissenschaft erreiche mit keiner ihrer Ansätze die absoluten Subjekte der Veränderung, bemerkt der Kommentar im Sinne des Philosophen, der Mensch sei kein Haufen stofflicher Atome, kein bloßer Rechnungsansatz, sondern eine Wesenseinheit, durch die Seele zur Einheit zusammengeschlossen. „Nichts was sich so mitten unter materiellen Veränderungen in seiner Identität behauptet als die Seele und das Bewußtsein" (S. 197).

Als neuer wichtiger Beleg für den Kreatianismus des Aristoteles wird die Stelle bezeichnet, daß die Gottheit Ursache des Sichtbaren unter den göttlichen Dingen (den Sphären) sei (S. 203).

Über das Verhältnis von Wesenheit und Individuum lesen wir: „Gewiß, Aristoteles sagt: das *τί ἦν εἶναι* ist nichts anderes als das Einzelding, insofern es definierbar ist. Das ist es aber nur insofern, als es sich einer Art einordnet, also insofern in ihm ein Allgemeines verwirklicht wird. Die Individualität selbst, die nach Aristoteles durch die unerkennbare Materie begründet wird, ist ebendarum auch ihrerseits begrifflich und wissenschaftlich unfaßbar, weshalb wenige Kapitel weiter ausdrücklich gesagt wird: Das einzelne hat keine Definition" (S. 208).

Genau dasselbe lehrt der hl. Thomas und erhebt sich damit über jenen Gegensatz des Nominalismus (Empirismus) und extremen Realismus, der die neuere Philosophie in zwei extreme Lager scheidet, deren Versöhnung nicht gelingen will. Man vergleiche unsere Schrift über das Prinzip der Individuation.

Zellers und Natorps Mißverständnis, als ob Aristoteles die Ewigkeit der Form lehre, sowie Zellers Vorwurf des Widerspruchs, dem Aristoteles verfalle, indem er sowohl das Allgemeine als auch des Einzelne als Substanz bezeichne, sind gebührend zurückgewiesen (S. 209 ff.). Die Anhänger der neueren Philosophie haben eben aus dem oben angeführten Grunde für den gemäßigten Realismus und die damit zusammenhängende Abstraktionstheorie des Aristoteles und der Scholastik kein Verständnis. Entweder das Allgemeine oder das Einzelne ist Substanz, lautet die moderne Losung. Intellektualismus oder Sensualismus!

Der Kommentar zum achten Buche erörtert die Begriffe von Aktus und Potenz. Wir können uns nicht versagen, folgende Stelle im Wortlaute mitzuteilen. „Der Gegensatz von Materie und Form, der den engeren Kreis des natürlichen oder sinnenfälligen Seins beherrscht, ist gewissermaßen ein Abbild des Gegensatzes von Potenz und Akt, der alles kreatürliche Sein umfaßt, indem jede geschaffene Substanz sich zu ihrem Dasein und ihrer Tätigkeit wie die Potenz zum Akte verhält." Ferner: „Dieser Begriff der realen und substantiellen Möglichkeit oder Potenz wird von manchen Neueren entschieden bestritten. So von Clemens Bäumker, das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (S. 250 ff.); er sagt im Anschluß an Zeller, dieser Begriff enthalte einen inneren Widerspruch und sei unvollziehbar. Aber das mußte nicht bloß gesagt, sondern bewiesen werden, um so mehr, da man sich auf solchem Standpunkte mit den größten Denkern, nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit Plato, Augustin und Thomas von Aquin in Widerspruch setzt. Zu sagen, zwischen Sein und Nichtsein ist kein Mittleres, ist kein Beweis. Wenn etwas nicht aktuell ist, so folgt noch nicht, daß es nichts reales ist, außer wenn man von vornherein Reales und Aktuelles identifiziert. Nach Aristoteles ist aber real und aktuell nicht dasselbe, sondern das Reale zerfällt in aktuelles und potentielles Sein. Das müßte also widerlegt werden. Man kann gegen den Beweis aus dem substantiellen Werden auch nicht die neueren Ergebnisse der Physik und Chemie anrufen, nach welchen die Körper aus kleinsten Massen und Atomen bestehen. Man übersieht, daß eben die Verbindung dieser Elemente zu einem einheitlichen Ganzen von bestimmter Natur und bestimmter psychischer Begabung zu erklären ist. Der Mensch, das Tier, die Pflanze ist mehr als ein Atomenkonglomerat" (2. Hälfte S. 155f.). Indes, fügen wir bei, nicht etwa ein Atomenkomplex plus Menschen-, Tier- und Pflanzenseele, denn in diesem Falle käme die Form, z. B. das Sein der Pflanze oder des Tieres, nur „wie ein Accidenz zu ihr (der Materie) hinzu" (A. a. O.), sondern ein einheitliches Sein, zu dem sich der Stoff als bestimmbares Substrat, die Form als wesenbestimmendes und daseingebendes Prinzip verhält.

Gegen die Ansicht, Aristoteles habe die Kunstformen mit den substantiellen Formen verwechselt, ist bemerkt, daß es sich nach der ausdrücklichen Erklärung der Philosophen um eine Analogie handelt, und daß die Kunstprodukte als solche auch in ihrem Verein mit dem Stoff keine Substanzen sind (S. 157).

Wiederum lesen wir über die reale Möglichkeit: „Wie der Gegensatz von Substanz und Accidenz, so ist auch der von Potenz und Aktus im Sinne des Aristoteles als realer, nicht als bloß logischer zu fassen.

Im letzteren Sinne wäre das Potentielle nur das nicht Wirkliche, das aber vielleicht einmal wirklich wird. Als realer Gegensatz gefaßt ist unter dem Möglichen ein Sein zu verstehen, das zwischen dem schlechthin Wirklichen und dem schlechthin nicht Wirklichen in der Mitte liegt" (S. 159).

Andere bedeutungsvolle Bemerkungen betreffen die Wahrnehmung, durch die das Wahrnehmbare nicht erst wahrnehmbar wird, indem alsdann folgen würde, „daß nichts wahrgenommen wird, als die Wahrnehmung, nichts Objektives, sondern nur die eigene Empfindung" (S. 160).

Ferner: „Es ist nichts Geringes, was von der Unterscheidung von Potenz und Aktus abhängt. Leugnet man den realen Charakter dieser Unterscheidung, so würde zuletzt alles Werden, nicht bloß das substantielle, alle „Entwicklung aufgehoben, und wir bekämen entweder eine Vielheit der Dinge ohne Einheit des Ursprungs, oder eine Einheit ohne Vielheit, Monismus und Pantheismus" (A. a. O.).[1]

Das Thema des ganzen letzten Kapitels des neunten Buches „ist von großer Wichtigkeit für die aristotelische Erkenntnislehre. Weil nur das aktuell Intelligible vom Geiste erkannt werden kann, die sinnlichen Dinge aber, die unsere Erkenntnissphäre ausmachen, nicht aktuell intelligibel sind, so postuliert Aristoteles eine eigene geistige Kraft in unserer Seele, die diese sinnlichen Vorstellungen aktuell intelligibel macht, den sogenannten tätigen Verstand, intellectus agens" (S. 165 f.).

So besteht zwischen Metaphysik und Psychologie des Stagiriten vollkommene Harmonie. Zugleich aber begreift sich, wie der Abfall von der in Aristoteles und Thomas von Aquin erreichten philosopischen Höhe zu den absurden Theorien des Positivismus und Empiriokritizismus einerseits und den luftigen und bodenlosen Spekulationen idealistischer Systeme anderseits führen mußte.

Wie Aristoteles über Idealismus, Phänomenalismus und Kritizismus sich erhebt, zeigt der Kommentar zum zehnten Buche: „Aristoteles ist Realist, nicht Idealist. Ihm zufolge richtet sich die Erkenntnis nach dem Sein, nicht umgekehrt. Er steht weder auf dem Standpunkt Hegels, der den Begriff zum Maß und Prinzip der Dinge macht, noch auf dem Berkeleys, der die Sinnenwelt in subjektive Empfindungen auflöst; auch nicht auf dem Kants, der die Realität der intelligiblen Welt dahinstehen läßt und bezüglich der sensiblen Welt unsicher zwischen Realismus und Idealismus hin und her schwankt" (S. 166 f.)

In der Frage der Universalien vertritt Aristoteles denselben gemäßigten Realismus wie Thomas von Aquin und entfernt sich damit gleichweit vom eleatischen Pantheismus wie vom Nominalismus. „Hierin liegt die Widerlegung des eleatischen Seins und des Pantheismus, der nur ein subsistierendes Seiendes annimmt, das sich in unendlicher Wiederholung besondert" (S. 169 f.).

Was die Unsterblichkeit der Menschenseele betrifft, so stellt sich der Kommentar auf Seite Brentanos gegen Zeller. Aristoteles lehrt weder eine Präexistenz der Seele, noch huldigt er dem Evolutionismus. „Die geistige Seele existiert nicht vor dem Leibe. Sie entsteht aber nicht durch Entwicklung oder Zeugung. Das lehrt er ausdrücklich in der Schrift de generat. anim. II, 3 ... So kann sie nur durch die Macht Gottes und, wie wir sagen würden, schöpferisch hervorgebracht werden" (S. 178).

[1] Als wir in einem auf der Versammlung des Görresvereins zu Coblenz gehaltenen Vortrag demselben Gedanken Ausdruck verliehen, wurden wir von Tübingen aus vor Übertreibungen gewarnt. Die moderne Philosophie will eben von einer realen Möglichkeit nichts wissen.

„Das letzte und höchste Prinzip der Bewegung muß seiner Wesenheit nach Aktualität, d. h. Tätigkeit sein. Es muß nicht bloß tätig sein oder bewegen können und nicht bloß tatsächlich bewegen, sondern auch kraft seiner Wesenheit. Sonst bliebe seine Tätigkeit unerklärt; es fehlte das aktive und aktuelle Prinzip, welches sein Vermögen in die Wirklichkeit überführte und machte, daß es viel mehr tätig ist als nicht. Das wäre der rechtmäßige Weg zu dem großen Ergebnisse, dem wir hier begegnen . . . Aristoteles hat aber in der Begründung eine überflüssige Bedingung aufgenommen, so daß die eigentliche Grundlage der Beweisführung etwas verschoben wird. Er sagt: Eine ewige und notwendige Bewegung erfordert eine ewige und notwendige Tätigkeit als ihr aktives Prinzip. Den Charakter der Ewigkeit und Notwendigkeit also, der sich erst im wirkenden Prinzip findet, legt er schon der Wirkung bei . . . Jedenfalls aber hat er (Aristoteles) darin recht, daß er das höchste Prinzip für wesenhafte Tätigkeit und lautere Wirklichkeit erklärt, und die Aufstellung dieses Gottesbegriffes, zu welchem sich freilich bei Plato ein Analogon finden möchte, gereicht ihm zu ewigem Ruhme“ (S. 180 f.).

Über den Unterschied zwischen dem physikalischen und metaphysischen Beweise für die Existenz eines ersten Bewegers spricht sich der Kommentar S. 182 aus.

„Das Wirken Gottes muß rein aus sich erfolgen — es ist sogar mit der Substanz Gottes identisch . . . So ist er . . . bei aller seiner Tätigkeit nach außen sich selbst Zweck, und die Liebe seiner selbst, seiner unendlichen Vollkommenheit, sein Beweggrund. Hieraus sieht man, daß es ein Mißverständnis ist, mit Zeller u. a. zu meinen, daß Gott nach Aristoteles die Welt nur als ruhendes und untätiges Ziel, dem alles zustrebt, nicht als lebendige Kraft, bewegt. Gott ist beides zugleich, Ziel und Wirkungskraft. Es bliebe sonst die Bewegung unerklärt. Denn abgesehen davon, daß nichts Endliches aus sich tätig sein kann, so bliebe unerklärt, wie der materielle Fixsternhimmel, von Liebe ergriffen, zu Gott sich strebend hinbewegen soll; unerklärt bliebe auch, wie Aristoteles in der Physik im letzten Kapitel und ebenso im gegenwärtigen Kapitel der Metaphysik (XII, 7) weiter unten sagen kann, daß die unendliche Wirkungskraft Gottes nötig ist, um die endlose Bewegung des Himmels zu bewirken. Denn das Zwecksein erfordert doch keine Kraft“ (S. 183 f.).

Im gleichen Kapitel spricht sich Aristoteles „gegen den . . Darwinismus und Evolutionismus aus. Sehr merkwürdig ist auch, daß er als das erste in der Reihe der Menschen den vollkommenen Menschen setzt . . . Wie konnte er das, ohne Kreationist zu sein? Der vollkommene Mensch konnte doch nicht zufällig oder von selbst entstehen. Daß hier auch jede Entwicklung oder wie man sagt Selbstverwirklichung in Gott mit dem größten Nachdruck abgelehnt wird, ist schon in der Anm. 34 (S. oben über den Begriff der reinen Aktualität) bemerkt worden“ (S. 185).

„Das göttliche Denken und Wissen hat kein anderes Objekt als die göttliche Substanz, und da diese nicht nur das intelligible Licht, das erste Intelligible, sondern auch lauteres intellektuelles Schauen, also Denken ist, so ist das göttliche Denken Denken des Denkens. Daraus aber, daß Gott nur sich denkt und weiß, folgt nicht, daß er das Außergöttliche gar nicht weiß. Er weiß es, indem er sich selbst weiß, er, der Grund alles anderen ist, was ist und geschieht. Er erkennt also alle Dinge in seiner Wesenheit, was übrigens nicht hindert, daß er auch auf das vollkommenste erkennt, wie sie in sich sind.“ Wenn Aristoteles sagt, die Erkenntnis niederer Dinge sei eher zu fliehen als zu erstreben, so

spricht er diese Erkenntnis Gott nicht ab, indem jener Ausspruch nur von einem diskursiven Erkennen gilt, nicht von dem intuitiven Gottes, das in einem Akte alles erkennbare umfaßt. „Aristoteles kann auch aus dem Grunde Gott die Erkenntnis niedriger und geringer Dinge nicht absprechen, weil er alles in der Welt bis ins kleinste vom Zwecke beherrscht sein läßt“ (S. 186).

Das Angeführte dürfte genügen, um den im Kommentare wehenden Geist zu charakterisieren. Die treffliche Arbeit des Vf.s ist geeignet, dem aristotelischen Studium neuen Aufschwung zu geben. Wir schließen mit dem Wunsche, der Vf. möge in derselben Weise, wie die Psychologie und Metaphysik, von den logischen Schriften die zweiten Analytiken, diese Magna Charta des wissenschaftlichen Verfahrens, und von den naturwissenschaftlichen die phys. auscultat., in denen die wichtigsten Naturbegriffe in mustergültiger Weise erörtert sind, bearbeiten.

München (Bayern). Dr. M. Gloßner.

2. ***Hans von Lüpke:*** **Tat und Wahrheit.** Eine Grundfrage der Geisteswissenschaft. Leipzig Dürr 1903. 35 S.

Vorliegende Arbeit, aus einem Vortrage entstanden, kann als eine Apologie Eugen Kühnemanns, eines „bisher noch zu wenig bekannten Gelehrten“ (S. 3) und seiner „neuen, grundlegenden“ Methode der Geisteswissenschaften angesehen werden. — Das einzige Reale des Menschenlebens ist die Persönlichkeit; daher haben alle Gedanken nur Wert und werden nur verstanden, insofern sie Ausdruck der Persönlichkeit sind und nacherlebt werden, sonst bleiben sie schulgemäße, leere Wortspiele. Die Geisteswissenschaft hat die Persönlichkeit zum Objekt und wendet sich daher „den großen Genien der Menschheit zu, um an ihnen die Gesetze kennen zu lernen, nach denen alles Menschheitsleben verläuft. Ihr Leben ward das Gesetz der nachfolgenden Geschlechter, ein Quellpunkt neuer Menschheit“ (S. 11), und wird jedem neues Leben spenden, der es zu verstehen weiß.

Gewiß kann eine ernste Vertiefung in das Leben und die Gedanken großer Männer der Vergangenheit eine Quelle neuer Wahrheit und neuen Lebens werden, aber nur dann, wenn ihre Gedanken und Taten ihren Wert in sich selber tragen, insofern sie Ausdruck der Wahrheit und Verwirklichung des Guten sind.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Johann Goldfriedrich:*** **Die Rechtfertigung durch die Erkenntnis.** Leipzig, Brandstetter 1903. 392 S.

Im Schlußworte zeichnet der Verfasser vorliegenden Werkes die Eigenart seines „einsamen Zwiegespräches“ mit folgenden Worten: „Ich habe mit mir selbst gesprochen; schreibend; denn wenn wir unsere Gedanken vollenden wollen, so müssen wir ihnen ein leibhaftiges sprödes Material geben, das ihnen als leibhaftig zu kneten und zu bewältigen gegenübersteht; wer im Denken nicht nur spielt, der wird so denken, daß er gestaltend denkt; nun hat sich der Gedanke erst als kräftig erwiesen, wenn er in die Materie eingemeißelt ist. . . . Allein was ich hier mit mir geredet habe, „eine Philosophie“ zu nennen, das wäre allzu kühn, und so anmaßend bin ich nicht. Wenn ich aber vielmehr zu jemandem sagen würde, die Relationsphilosophie sei nicht „eine Philosophie“,

sondern „die Philosophie“ — dann würde er mich natürlich anlachen, und ich würde mich natürlich nicht wundern. Und doch würde ich damit sogar nichts Anmaßliches, sondern äußerst Bescheidenes haben sagen wollen, nämlich daß sie nichts weiter sagt, als das notwendige und Allgemeingültige, was eigentlich jeder schon weiß . . . Es ist sehr nur in großen Umrissen, daß ich mir das Abenteuer dieser Rechtfertigung hier vorgeführt habe: aber eine bloße Eintrittskarte in den Garten des Seins, des Wissens und der Tat kann ja auch nicht wohl in einer ganzen Bibliothek bestehen. — Was ist es, was ich wollte, als ich, vor nun so vielen Jahren, dieses Gespräch mit mir selber begann? Ich wollte wissen, ob es eine Rechtfertigung meines Daseins, Wissens und Handelns gäbe und wenn es sie gäbe, so wollte auch ich ein Gerechtfertigter sein. Und was ist das Ergebnis des Gespräches mit mir selbst? Ich habe diese Rechtfertigung erlangt; allein das ist eine Rechtfertigung, die täglich und stündlich neu und immer neu erworben werden muß. Bin ich am Ende? Ich bin am Anfang. Dein Gedanke hat dich gerechtfertigt. Nun rechtfertige du deine Gedanken“ (S. 386 ff.).

In drei Büchern: „Sein“, „Wissen“, „Tat“ sucht der Verfasser ausgehend vom Zweifel an der gläubigen Weltanschauung seiner Jugend die Antwort auf drei Fragen: Wozu muß ich sein? Was kann ich wissen? Was soll ich tun? mit der letzten verbindet sich naturgemäß die Frage: Was darf ich hoffen? In einem Selbstgespräche führt er dem Leser den Gang seiner Gedankenentwicklung vor, die ihm zur „absoluten Relationssystematik“ führt. Von der allgemeinen „Klötzchenkrankheit“ geheilt, anerkennt er nur mehr Relationen; Stoff und Geist, Ausdehnung und Bewußtsein sind Relationen, und nur Relationen, und Systeme von Relationen. „Die Relationsphilosophie zeigt, daß das Sein der Dinge ihr Inbeziehungstehen ist, und daß diese Beziehung nirgends abreißt. Wenn so alles sich als Etwas, als dieser, als jener bestimmte Wirbel sich Heraushebende teilartig ist: wie kann es anders als im Ganzen verstanden werden? (S. 314) Das allen Relationen gemeinsam zugrunde liegende Identische ist das Absolute, welches die Einheit der Erscheinungsrelationen der Raumerfüllung und der Erscheinungsrelationen des Bewußtseins ist. Wie die Empfindung drei nicht weiter auflösbare Elemente umfaßt: Repräsentation, Wertung und Strebung, so sind Systematik, Insichwesen, Raumerfüllung „drei nicht weiter ableitbare Eigenschaften oder Abstraktionen Gottes-als-Absoluten“ (S. 316). Nichts ist begreifbar außer als Bestandteil der synthetischen Funktion Gottes (der absoluten Relationssystematik); denn das Bewußtsein zeigt uns, daß es keine absolute Substanz ist, sondern Funktion. „Alles Existierende sind ‚tätige‘ Gedanken Gottes, höhere und niedere, vergänglichere, vorübergehendere und dauerndere, zum Existieren notwendigere und freiere, edlere, höhere; und die Systematik der Welt ist Gottes (produktiv-) synthetische Funktion. Genau nach Analogie meines eigenen Innern. Die Urrelationsgröße ist sein Empfindungselement. — Wie ich in mir Reflexzentren und Muskeln habe, die in jeder Stunde dasselbe Sprüchlein sagen: so die Potenzen in Gott. — Alles Identische ist ein Überzeitliches, nämlich ewige (unzeitliche) synthetische Funktion Gottes. — Dieser metaphysische Synthesen-Funktions-Gott, das ist das Sein“ (S. 325).

Wenn der Verfasser die Ansicht, daß es außer Relationen auch selbständige Dinge gibt, die zueinander in Beziehung stehen, eine „Klötzchenkrankheit“ nennt, stellt er sich unter jene Philosophen, denen es „als das schmeichelhafte Kriterium der Tiefe ihrer Lehre gilt, dem gesunden Menschenverstande ein Ärgernis zu sein“ (S. 302); denn daraus, daß alle Dinge, die unserer unmittelbaren Erfahrung gegeben sind, vielfach bedingt

sind und zueinander in Beziehung stehen, daß Denken und Wollen wesentlich Beziehungen sind, läßt sich nicht abnehmen, daß es überhaupt nur Beziehungen gibt. Es fehlt somit dieser absoluten Relationssystematik der gesicherte Boden; damit fällt auch das monistische Gebäude. — Der Verfasser verfügt unstreitig über eine gestaltende Phantasie, die ihm zur Zeichnung innerer Vorgänge und äußerer Erscheinungen in Natur und Menschenleben oft prächtige Farben liefert; dies trägt mit der eigentümlichen Anlage des Werkes dazu bei, in dem Leser wirklich einen Eindruck hervorzubringen, daß der Ausdruck „das Abenteuer dieser Rechtfertigung" für das Buch recht entsprechend ist.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. ***Joseph Hontheim S. J.:*** **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt (Biblische Studien, IX. B., 1.—3. H.). Freiburg i. B., Herder 1904. gr. 8 (VII u. 365 S.).

Hontheim, Professor der Dogmatik am Ignatiuskolleg in Valkenburg, beschäftigt sich in seinen freien Stunden mit Vorliebe mit der Bibelwissenschaft, speziell mit den poetischen Büchern der Hl. Schrift. Eine Frucht dieser Studien ist vorliegendes Werk. Schon früher hatte der Verfasser über das Buch Job in der „Zeitschrift für katholische Theologie" eine Reihe von Artikeln erscheinen lassen, die umgearbeitet hier ihre Verwendung finden.

Auf die Frage nach einem Metrum wird nicht näher eingegangen, da ja der Verfasser sich bloß die Aufgabe gestellt hatte, die strophische Gliederung des Buches Job nebst einem Kommentar zu geben. Nur vorübergehend wird S. 53 ganz richtig angedeutet, daß der hebräische Vers durch die Zahl der Wörter charakterisiert werde. „Der Stichus besteht gewöhnlich aus drei tontragenden Wörtern (Metren). Es kommen aber auch Stichen mit zwei oder vier Wörtern vor. Niemals aber zählt ein Stichus fünf tontragende Wörter oder bloß eines. Die ganze Zeile hat also vier bis acht, gewöhnlich sechs Wörter" (Hexameter).

In den Prolegomena behandelt H. in klarer, instruktiver Weise die verschiedenen Einleitungsfragen, wie: die Personen der Dichtung, die Bewährung des Job, die Autorität, die spätere Umgestaltung, den Zweck und den Inhalt des Buches Job, die Echtheit der Eliureden. Einen hervorragenden Platz nimmt die Besprechung der Gliederung der Dichtung in Reden und Gegenreden ein. Diese wird von H. in vier Akte und diese wieder in zehn Szenen zerlegt, die aus verschiedenen Reden sich zusammensetzen, die strophisch gegliedert sind. Die Reden des Buches Job bestehen nach H. aus Strophenpaaren, von denen jedes Paar von dem folgenden durch eine alleinstehende Zwischenstrophe (Zenner nennt sie „Wechselstrophe") getrennt wird. Die erste Strophe heißt Vorstrophe, die zweite Gegenstrophe. H. nimmt dann auf Grund seiner Strophentheorie manche Verschiebungen im Texte an, von denen viele schon durch den Inhalt gefordert werden.

Der zweite Hauptteil enthält den Kommentar. Für jeden größeren Abschnitt (Prolog, Reden, Epilog) werden zunächst textkritische Verbesserungen (vielfach im Anschluß an andere Forscher) gegeben. Die Zahl dieser Emendationen ließe sich jedoch leicht vermehren, so z. B. möchten wir 27, 18 nach LXX, Syr. und vielen Neueren anstatt „gleich der Motte" lesen „gleich der Spinne". Hierauf folgen Erläuterungen

grammatikalischer und sachlicher Natur und schließlich eine Analyse des betreffenden Abschnittes. Daran reihen sich verschiedene Übersichtstabellen, und zuletzt folgt eine in poetisch freier Weise gehaltene und manchmal an die Übersetzung von Baethgen (in Kautzsch, Die Hl. Schrift) anklingende Übersetzung (vgl. z. B. 19, 14; 20. 8; 21, 6. 9), in der manche Verbesserungen vorgenommen worden sind, ohne daß dies in den Abschnitten „Textkritik" bemerkt worden wäre, so z. B. 23, 2; 28, 13; 38, 10. Erwünscht wäre auch die Beigabe eines Literaturverzeichnisses.

Ref. meint, daß das Hontheimsche Buch ein guter Führer sein wird, um in das Verständnis des Buches Job immer besser einzudringen und dasselbe als ein strophisches Kunstwerk kennen zu lernen und zu würdigen.

Wien. Dr. Johann Döller.

5. ***Br. Jósika Gyula:*** **Loisy egy „Kis Könyv"-e és a történelem.** Esztergom 1904. (Baron Julius Jósika: Das „Büchlein" von Loisy und die Geschichte. Gran.)

Die Bewegung, die sich an den Namen Loisy anknüpft und ihn als Kämpen einer freieren Richtung begrüßte, fand auch in ungarischen Kreisen ein lebhaftes Interesse. Der Verfasser der vorliegenden Broschüre macht es sich zur Aufgabe, den Rationalisten gegenüber den katholischen Standpunkt festzuhalten. Er beschäftigt sich kurz mit den Hauptirrtümern Loisys, um als Ergebnis seiner Untersuchung die hehre Gestalt des Herrn vor die Augen des Lesers zu führen, wie sie aus dem historischen Rahmen der Evangelien triumphierend der blassen Darstellung von Loisy gegenübertritt. Mit einigen großen Zügen beleuchtet er die Haltlosigkeit der positivistischen Richtung des französischen Schriftstellers, welche den Wert der übernatürlichen Tatsachen für den Geschichtsforscher herabsetzt und Christus in den Gang einer falsch aufgefaßten Evolution der Religion hineinstellt, ihn jedoch auf diese Art seiner transzendentalen Natur, seine Lehre aber ihres ursprünglichen Wesens beraubt. Jósika enthüllt mit sicherer Hand das Truggebäude, welches Loisy auf dem Boden unbewiesener und willkürlich zusammengefügter Hypothesen aufführt. Mit scharfem Blicke deckt er den Zwiespalt auf, in den Loisy gerät, wenn er den Christus der Geschichte dem Christus des Glaubens entgegenstellt. Indem sich Loisy zu sehr mit der menschlichen Seite des Erlösers beschäftigte, ging ihm dessen Heiligkeit nicht mit ihrer ganzen Macht zu Herzen; er wird in dieser Hinsicht sogar von einem Harnack und Werule überflügelt. Sein Christus bleibt farblos und kann seine Persönlichkeit nicht völlig zum Ausdruck bringen.

Das Heft ist in lebhafter, objektiver Sprache abgefaßt. Die Ausführungen sind bei aller Knappheit deutlich genug, nur hätten wir noch gewünscht, das Verhältnis Loisys zum vierten Evangelium stärker hervorgehoben zu sehen.

Wien. Joseph Koffler.

W. VON HUMBOLDTS SPRACHWISSENSCHAFT IN IHREM VERHÄLTNIS ZU DEN PHILOSOPHISCHEN SYSTEMEN SEINER ZEIT.[1]

Von Dr. M. GLOSZNER.[2]

Ist W. v. Humboldt der Schöpfer der Sprachphilosophie, wie Dr. Steinthal behauptet? Versteht man unter „Sprachphilosophie" Untersuchungen über das Verhältnis der Sprache zur geistigen Seite des Menschen, speziell zum Denken, so hat es längst vor W. v. Humboldt eine solche gegeben, wie die verschiedenen Auffassungen der Sprache und ihres Ursprungs beweisen — ob sie (bezw. die Namen) *νόμῳ* oder *φύσει* sei[3] —; vorzugsweise waren es Platon, Aristoteles und die Stoiker, die auf sprachwissenschaftliche Untersuchungen eingingen. Sieht man aber von den älteren Versuchen ab, so kann auch vom Standpunkte der Geschichte der neueren Philosophie W. v. Humboldt nicht als Schöpfer der Sprachphilosophie bezeichnet werden, was Steinthal im Grunde selbst zugibt, indem er auf den Einfluß der Kantschen Philosophie sowie deren Modifikation durch Schiller und Fichte hinweist[4] und die Behauptung, H. sei nur aus sich zu erklären, dahin einschränkt, „daß solche Individualität nur in seiner Zeit möglich war".

Die Idee der Humanität ist die Quelle, die Mutter der Humboldtschen Sprachwissenschaft und diese eine ihrer schönsten Töchter.[5] „Humanität" ist das Charakteristikum der Periode, in welche das Wirken Humboldts fällt. Die Idee reiner, schöner Menschlichkeit, ungehinderte freie Entfaltung der menschlichen Natur war das Ideal,

[1] Oben S. 27, Z. 22 ist nach (310) einzuschalten: mit der aristotelischen.

[2] Dr. H. Steinthal, Die sprachphilosophischen Werke W. v. Humboldts, herausgegeben und erklärt von Dr. H. St. Berlin 1883. 1884.

[3] Dr. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft. S. 42 ff.

[4] Steinthal, W. v. H. sprachw. WW. S. 13.

[5] A. a. O. S. 14.

das Philosophen und Dichter, das einen Kant, Fichte, Herder, Goethe und Schiller begeisterte. Der Menschengeist gilt als die höchste Realität, in welcher die Gottheit selbst zur Erscheinung und Verwirklichung gelangt. In der Blüte dieser humanistischen Bewegung lauert die Schlange der Vergötterung des Menschen, der Pantheismus.

In Humboldts Sprachwissenschaft spiegelt sich diese Bewegung. Zum Teile ist es der Kantsche Gedanke einer aktiven, schöpferischen Bedeutung des menschlichen Denkens in der Form, die dieser Gedanke in der Denken und Sprechen identifizierenden Sprachwissenschaft W. von Humboldts annimmt, zum Teile aber die pantheistische Grundansicht, der zufolge alles Verstehen, alle Gemeinsamkeit und Einheit im Denken und Sprechen aus der (numerischen, nicht nur spezifischen) Identität der geistigen Natur sich ableitet, was der Humboldtschen Sprachphilosophie ihr Gepräge aufdrückt.

In diesem Sinne kann man Steinthal zustimmen, wenn er Humboldts Sprachwissenschaft als „kantisierten Spinozismus" bezeichnet. Hierin seien drei Hauptpunkte enthalten. 1. Identität der Sprache mit dem menschlichen Geiste, Erfassung des Seins durch das Denken mittels der Sprache; 2. individuelle und Menschheitssprache, Möglichkeit des Verstehens; 3. die Sprache ist zugleich Band der Individuen und individualisierendes Prinzip.

Betrachten wir zunächst das Kantsche Element in Humboldts Sprachwissenschaft. Im Gegensatz zu Aristoteles und der Scholastik, die das Verhalten des Intellektes zu den Dingen als ein analytisches und passives bestimmen, lehrt der Kritiker der Vernunft, um den sensualistischen Konsequenzen der Lockeschen Abstraktionstheorie zu entgehen, daß das Verhalten des Verstandes zu seinem Objekte ein synthetisches und aktives sei. Das intellektuelle Erkennen komme dadurch zustande, daß sich mit den sinnlichen Daten ein a priori gegebenes, aus der Natur der menschlichen Vernunft stammendes Element verbinde. Was nun Kant als eine Funktion des Intellektes ansieht, ercheint in Humboldts Sprachwissenschaft als eine Funktion der Sprache, die sie durch das Verbum ausübt.

„Das Verbum, so äußert sich Humboldt in seiner sprachphilosophischen Hauptschrift (der Einleitung in das große Werk über die Kawisprache), . . . unterscheidet sich vom Nomen und den anderen, möglicherweise im einfachen

Satze vorkommenden Redeteilen mit schneidender Bestimmtheit dadurch, daß ihm allein der Akt des synthetischen Setzens als grammatische Funktion beigegeben ist... Durch ein und denselben synthetischen Akt knüpft es durch das Sein das Prädikat mit dem Subjekte zusammen, allein so, daß das Sein, welches mit einem energischen Prädikate in ein Handeln übergeht, dem Objekte selbst beigelegt, also das bloß als verknüpfbar Gedachte zum Zustande oder Vorgange in der Wirklichkeit wird. Man denkt nicht bloß den einschlagenden Blitz, sondern der Blitz ist es selbst, der herniederfährt; man bringt nicht bloß den Geist und das Unvergängliche als verknüpfbar zusammen, sondern der Geist ist unvergänglich. Der Gedanke, wenn man sich so sinnlich ausdrücken könnte, verläßt durch das Verbum seine innere Wohnstätte und tritt in die Wirklichkeit über" (Steinthal, H.s sprachw. WW. S. 548).

Humboldt huldigt, wie man sieht, dem idealistischen Vorurteil, daß im Denken zunächst nur subjektive Vorstellungen erfaßt und verbunden oder getrennt werden, um erst in dem der Sprache angehörigem Satze objektiviert, zu einem sachlichen Urteil über Sein und Nichtsein erhoben zu werden. In einer doppelten Hinsicht unterscheidet sich diese sozusagen glossologische Ansicht von der intellektuell-kritischen Kants, einmal sofern bei Kant die synthetische Funktion dem Verstande zugeschrieben wird, sodann darin, daß nach Kant in jeder Applikation einer Kategorie auf sinnliche Daten, z. B. der Kategorie der Substanz auf das in der Zeit Dauernde, eine Objektivierung, ein „Übertritt aus der Wohnstätte des Gedankens in die Wirklichkeit" stattfindet.

Wie verhält sich die Sache in Wirklichkeit? So, daß zwar im Urteil, dessen sprachlicher Ausdruck der Satz ist, intellektuelle Vorstellungen in Fluß gebracht, verbunden und getrennt werden, daß aber dieser Denkbewegung objektive Bedeutung zukommt, sofern und soweit dies bezüglich der intellektuellen Vorstellungen der Fall ist. Der Synthese geht eine Analyse voraus, so daß die Ineinssetzung von Prädikat und Subjekt als zweiter Denkakt nur das im ersten (der simplex apprehensio) virtuell Gesetzte aktuell vollzieht.

Dem Humboldtschen Gedanken gibt Steinthal einen präzisen Ausdruck mit den Worten: „Humboldt spricht

nicht bloß von einer Synthesis, sondern von einem synthetischen Setzen, d. h. von einem Setzen durch Synthesis. Es wird nicht bloß das Prädikat mit dem Subjekt zusammengefaßt, wie auch die Logik es tut, sondern es wird das zusammengefaßte Subjekt und Prädikat in die Wirklichkeit hinausgesetzt. Im Verbum liegt die projizierende Kraft; es setzt ein Subjekt als ein Sein und ein Handeln" (a. a. O. S. 546).

Was den „Spinozismus", d. h. den Monismus in Humboldts Sprachwissenschaft betrifft, so äußert sich Humboldt bereits in einer Ankündigung seiner Schrift über die baskische Sprache und Nation, die Sprache „sei Vermittlerin erst zwischen der unendlichen und endlichen Natur, dann zwischen einem und dem anderen Individuum". Sie ist etwas „Eigenes, Unbegreifliches, aber nur durch die Idee der Vereinigung des für uns und unsere Vorstellungsart durchaus Geschiedenen Gegebenes". „Als ein wahres, unerklärliches Wunder bricht sie aus dem Munde einer Nation hervor und ist (um jetzt nicht der überirdischen Verwandtschaft des Menschen zu gedenken) die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, daß der Mensch nicht eine an sich abgesonderte Individualität besitzt, daß Ich und Du nicht bloß sich wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Punkte der Trennung zurückgehen könnte, wahrhaft identische Begriffe sind . . . weil sonst alles Verstehen bis in alle Ewigkeit hin unmöglich sein würde" (a. a. O. S. 18).

Daß Humboldt hier über das Ziel hinausschießt, bedarf für den Vertreter eines gemäßigten Realismus keines Beweises, denn das Ich und Du sind zwar nicht Erscheinungen ein und derselben Substanz (Spinoza) oder ein und desselben Subjekts (Fichte), wohl aber von der spezifisch gleichen geistigen Natur, weshalb sich der Indogermane und Mongole trotz der Verschiedenheit des Sprachcharakters nicht bloß über sinnliche, sondern auch über abstrakte, mathematische und metaphysische Gegenstände verständigen können; denn es sind nicht verschiedene Logiken, wie Steinthal annimmt, was sie unterscheidet, sondern der verschiedene lautliche Ausdruck in Verbindung mit den der Natur und dem Zwecke der Sprache, sowie dem besonderen Charakter der einzelnen Sprachen entsprechend modifizierten, im Wesen aber allen Nationen gemeinsamen logischen Kategorien. Jede Sprache

kennt den Unterschied von Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit und prägt ihn in ihrer Weise (sprachlich) aus, auch wenn sie sich desselben Lautes bedient, der alsdann bald als Substantiv, Adjektiv, Verbum funktioniert.

Als Humboldts Methode wird die Verbindung der abstrakt-philosophischen und konkret-empirischen Forschung angegeben, eine Methode, die richtig wäre, wenn unter der abstrakt philosophischen nicht die idealistische, aus vorgefaßten Ideen konstruierende, dem Allgemeinen selbständige Wesenheit, Substanzialität zuschreibende Methode verstanden würde.

Durch diese Verbindung einander entgegengesetzter Methoden dringt in Humboldts Sprachwissenschaft ein ungelöster Widerspruch ein, indem bald die Identität von Vernunft und Sprache, die mit der angeblichen synthetischen im Verbum sich äußernden Kraft der letzteren zusammenhängt, behauptet wird, bald aber doch — ein von den Tatsachen abgerungenes Zugeständnis — die lautliche Seite der Sprache von der begrifflichen scharf unterschieden wird. So spricht Humboldt von einer „Verteilung der Laute unter die Begriffe“: eine Redeweise, die seinen Kommentator (Steinthal) zu dem Ausrufe veranlaßt: „Diese Überschrift klingt unserem Ohre wunderlich genug. Sie hält sich nicht nur ganz in jener Zurückgezogenheit, die ich in der Einleitung zum vorigen Stück hervorhob, sondern scheint mir ein wahres Raffinement von Empirie (!). Völlig ab sieht hier Humboldt von seiner Ansicht über die Einheit von Sprache und Geist, völlig ab von dem Durchdrungensein des Lautes von der Bedeutung und stellt sich die Sprache vor als ein in zwei voneinander unabhängige Massen geschiedenes Material von Lauten und Begriffen; und nun soll erst jene Masse über diese verteilt werden.“ Steinthal erinnert sodann, daß der Ausdruck nur noch an zwei Stellen sich finde, wo aber davor gewarnt werde, an eine absichtlich vollzogene Verteilung zu denken.[1]

Das ganze Wesen der Sprache, erklärt Humboldt, liegt schon im einfachen Satze, da die Verknüpfung der einfachsten Begriffe das ganze Gewebe der Kategorien des Denkens anregt (Über das Sprachstudium, bei Steinthal. S. 43). Geistiges und Sinnliches durchdringen sich

[1] Steinthal, H.s sprachw. WW. S. 314.

Digitized by Google

in ihr, Reflexion und Artikulation; die beide verbindende Kraft könne aber nur vom Verstande ausgehen; denn „nur die Stärke des Bewußtseins nötigt der körperlichen Natur die scharfe und feste Begrenzung der Laute ab, die wir Artikulation nennen“ (a. a. O. S. 43 f.).

Was heißt aber dies anders, als daß der Verstand sich der Sprache als seines Werkzeuges bedient, mit dem er so wenig, als die eigentliche Ursache (c. principalis) mit der werkzeuglichen, überhaupt identisch sein kann?

Die Sprache ist nach Humboldt unmittelbar in den Menschen gelegt: „denn als Werk seines Verstandes in Klarheit des Bewußtseins ist sie durchaus unerklärbar . . . Es gibt nichts einzelnes in der Sprache; jedes ihrer Elemente kündigt sich als ein Teil eines Ganzen an“ (a. a. O. S. 51).

Auf diese Auffassung, daß das Ganze der Sprache dem Geiste, wenn auch nicht in klarem Bewußtsein, doch instinktiv, gegenwärtig sein müsse, dürfte die der idealistischen Philosophie eigentümliche Ansicht von Einfluß gewesen sein, daß der Intellekt sein Objekt virtuell als ein einheitliches Ganzes erfasse. Es sei nur an die eingeborene Idee Gottes bei Descartes, an das Schema des Leibniz und den logischen zur absoluten Idee kraft immanenter Bewegung sich bestimmenden Begriff Hegels erinnert. Die Sprache ist indes nicht anders als Ganzes im instinktiven Bewußtsein (?) gegeben, als das Objekt der Vernunft, das, vom Sinnlichen abstrahiert, mit der Erweiterung des sinnlichen Erkennens konkretere Gestalt gewinnt.

Das allerdings unbewußt abstrahierende Denken bildet die Begriffe Sein, Ding, Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit, und die Sprache prägt, vom Denken geleitet, ihre Kategorien „Substantiv“, „Verbum“ usw. aus. Die unwillkürlich wie der Gesang des Vogels aus dem Geiste als Einheit von Vorstellung und Laut hervorbrechende Sprache, die sich wie eine platonische Idee verhaltende, in der Sprache realisierende Sprachidee ist eine mystische Vorstellung, die vor der nüchternen Betrachtung zerfließt.

Man kann, meint Humboldt, an den Naturinstinkt der Tiere erinnern und die Sprache einen intellektuellen Instinkt der Vernunft nennen (a. a. O. S. 52). Was ist an dieser Behauptung Wahres? Daß die Sprache so wenig als die abstrahierende Tätigkeit der Vernunft Produkt der Reflexion, Willkür und Absicht ist. Anderseits aber

besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen Laut und Vorstellung, und insofern hat die Sprache etwas Konventionelles, infolgedessen dieselbe Vorstellung durch verschiedene Laute, und verschiedene Vorstellungen durch den gleichen Laut ausgedrückt werden können. Man mag bezüglich gewisser Sprachmittel von einem dunklen Gefühle reden, wie wenn (pathognomisch) Organe (Nase, Mund) mit Hilfe ebenderselben Organe lautlich bezeichnet werden; deshalb aber die Sprache überhaupt als Werk eines intellektuellen Instinktes aufzufassen, dazu haben wir keinen Grund.

Jede besondere Sprache ist nach Humboldt das Resultat von drei verschiedenen zusammentreffenden Wirkungen, der realen Natur der Objekte, sofern sie den Eindruck auf das Gemüt hervorbringt, der subjektiven der Nation und der eigentümlichen der Sprache . . . durch die Kraft, mit der alles einmal in sie Übergegangene . . . nur in gewissen Grenzen der Analogie Fortbildung erlaubt (a. a. O. S. 60).

Der Vorzug der Sprachen voreinander kann vernünftigerweise nur in ihrer Angemessenheit zur Ideenentwicklung gesucht werden, daher die Menge der Formen durch Aufnahme von Nebenbestimmungen kein Beweis für die größere Vollkommenheit ist (Über die grammatischen Formen, a. a. O. S. 87).

Humboldt verwirft die Vorstellung, daß die verschiedenen Sprachen nur dieselbe Masse der unabhängigen Gegenstände und Begriffe mit anderen Schällen bezeichnen (S. 152 ff.).

Bevor die Sprachen durch Werke in die Folge der Zeiten eingreifen, geschieht dies durch Energien. Sorgfältig ist die im denkenden, empfindenden, handelnden Menschen lebendig mitwirkende Sprache von ihrer gewissermaßen toten und verkörperten Form zu scheiden (S. 157).

Zur Erklärung des Ausdruckes „Erscheinung" bemerkt Steinthal, er sei bei Humboldt ein relativer Begriff, relativ zum „Ansich" (ein von Humboldt nicht gebrauchter Ausdruck) und zur Idee. Sie ist Äußerung einer unbekannten Vernunft, in deren Reich (das Reich des Unendlichen) wir gefahrlos durch die Ideen treten (S. 159). Die Ideen „gelten uns als Äquivalente der Urkraft, als ihr Inhalt" (a. a. O.).

Diese geistreich lautenden Aussprüche schwanken zwischen dem Idealismus der kritischen Philosophie und dem der ontologistischen und pantheistischen Systeme. Tief ist der Gedanke, daß die Sprache an die Urkraft angeknüpft sei. Sie ist dies aber durch die Vernunft, die sich ihr Werkzeug nach dem Maße der Begabung gestaltet und demgemäß von ihr günstige, förderliche oder ungünstige, hemmende Rückwirkungen empfängt. Angeknüpft ist sie nicht an eine unbestimmte „Urkraft", sondern an das erste Sein und die erste Intelligenz, deren Werk sowohl der erkennende Geist als auch die nach Ideen geschaffene, somit auch erkennbare Welt ist.

Hieraus ist zu ersehen, was wir von der Humboldtschen „Sprachidee" zu halten haben. Der Organismus verlangt, so sagt man uns, eine lenkende Kraft, die nicht nachzuweisen ist und doch gedacht werden muß, somit als Idee zu denken ist.[1] „Jede Sprache ist solch ein Organismus und ihre organisierende Kraft die Sprachidee, welche zur Urkraft führt."

Idee und Mechanik seien die treibenden Kräfte. Die große Individualität (!) ist von den Kräften der Natur nur in Gedanken zu sondern; in Wahrheit ist es ein und dieselbe Geisteskraft, die sich nur hin und wieder in gesteigerten Gestaltungen offenbart (S. 174).

„Die wirklichen Sprachen sind die wirklich gegebenen Annäherungen an die verschiedenen Seiten oder Prinzipien der Sprachidee, und darum setzt jede in ihrer Richtung die der anderen voraus und alle zusammen stellen die verschiedenen Seiten der Sprachidee dar" (S. 177). Diese Ansicht von der in den wirklichen Sprachen sich verwirklichenden „Sprachidee" erinnert zu lebhaft an die den Idealismus charakterisierende Annahme einer in den philosophischen Systemen sich verwirklichenden Idee der Wahrheit und des Wissens, als daß dieser Zusammenhang eines eingehenderen Nachweises bedürfte.

Idee, Genie, geistige Kraft sind nach Steinthal bei Humboldt gleichartige Ausdrücke (S. 181). Die Idee äußert sich in der Geisteskraft, was mit einem Nachdruck betont ist, daß in der Weise Spinozas die Planmäßigkeit, damit

[1] Die moderne Philosophie weiß mit dem tiefen philosophischen Begriff der substantiellen Form nichts anzufangen, daher ihr Schwanken zwischen Idee und — Atom.

Digitized by Google

aber auch die Idee als überflüssig sich ausschaltet. „Was von jeder Gattung wirklich ist, genügt auch zur Vollendung ihrer Idee. Also gerade im Walten der Idee ist keine Planmäßigkeit“ (S. 182). Gleichwohl dränge sie sich wieder vor, was zu Widersprüchen führe.

„Es ist kein leeres Wortspiel, äußert Humboldt (S. 189), wenn man die Sprache als in Selbsttätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, denen sie angehören, abhängig darstellt.“

Statt dieser unklaren, überschwenglichen Ausdrucksweise werden wir besser sagen, die Sprache als solche entspringe aus den Tiefen der menschlichen Natur, die eine geistig-physische ist, sie sei *φύσει*, während die Sprachen, d. h. die konkreten Verbindungen von Gedanke und Laut vielfach auf der Willkür der Individuen beruhen, also *θέσει* seien, eben weil zwischen beiden kein notwendiger Zusammenhang besteht. Der wahre, bei Humboldt idealistisch gefärbte Gedanke besteht in der unbewußt wirksamen Abstraktionskraft des menschlichen Geistes, der die intellektuellen Vorstellungen entspringen, für welche die Sprache den artikulierten, mehr oder minder entsprechenden Laut bietet.

So sehr sich Humboldt gegen teleologische Vorstellungen verwahrt, vermag er doch die Betrachtungsweise nicht abzuweisen, welche der Sprache ein Streben zuschreibt, die Sprachidee in möglichster Vollkommenheit zu verwirklichen. „Wenn man die Sprachen genetisch als eine auf einen bestimmten Zweck gerichtete Geistesarbeit betrachtet, so fällt es von selbst in die Augen, daß dieser Zweck in minderem oder höherem Grade erreicht werden kann, ja es zeigen sich sogar die verschiedenen Hauptpunkte, in welchen diese Ungleichheit der Erreichung des Zweckes bestehen wird“ (S. 193).

Dem Genie untergeordnet sind Kultur und Zivilisation, ihm verwandt und den letzteren übergeordnet ist Bildung (S. 206). In der Anwendung auf die Sprache dienen als Beispiele das Chinesische und das Sanskrit. „Es ließe sich wohl hier ein allmählicher Fortgang von dem einen zum anderen denken. Wenn man aber das Wesen der Sprache überhaupt und dieser beiden insbesondere wahrhaft fühlt, wenn man bis zu dem Punkte der Verschmelzung des Gedankens mit dem Laute in beiden vordringt, so entdeckt

man in ihnen das von innen heraus schaffende „Prinzip ihres verschiedenen Organismus“ (S. 208).

Diese Durchdringung von Gedanken und Laut bildet den dunkeln Punkt in Humboldts Sprachphilosophie. Sie ist ebenso unmöglich wie eine Durchdringung der sinnlichen und intellektuellen Vorstellung. Begriff und Phantasma sind wesentlich verschieden, obgleich der erstere aus dem letzteren abstrahiert ist. Ja, wie bemerkt wurde, Gedanke und Laut stehen überhaupt in keinem inneren, notwendigen Zusammenhange. Die Sprachen aber erreichen, in ihrem spezifischen Wesen — soweit man von einem solchen reden kann, — mit verschiedenen Mitteln ein und dasselbe Ziel, Gedankenausdruck und Gedankenmitteilung. Dabei ist nicht zu leugnen, daß dieser Zweck je nach der Vollkommenheit des Werkzeugs mit größerer oder geringerer Leichtigkeit und Sicherheit erreicht werden kann.

Als Gesichtspunkte, nach denen die Vollkommenheit einer Sprache zu beurteilen ist, gelten die folgenden: „ob und inwieweit sie die Deutlichkeit und richtige Anordnung der Begriffe befördert oder ihr Schwierigkeiten in den Weg legt? Den aus der Weltansicht in die Sprache übergegangenen Vorstellungen die ihnen beiwohnende sinnliche Anschaulichkeit erhält? Durch den Wohllaut ihrer Töne harmonisch und besänftigend, und wieder energisch und erhebend auf die Empfindung und Gesinnung einwirkt?“ (S. 212.)

Den Einfluß des von Spinoza, Fichte usw. vertretenen extremen Realismus, der die allgemeinen Begriffe hypostasiert, zeigen die Worte: „Mir ... scheint das Wesen der Sprache verkannt . . ., wenn man das Menschengeschlecht als zahllose zu einer Gattung gehörende Naturen und nicht vielmehr als eine in zahllose Individuen zerspaltene betrachtet, eine Ansicht, zu der man auch in ganz anderen Beziehungen, als in der der Sprache, und von ganz anderen Punkten aus gelangt“ (S. 219).

Wie die Menschheit im ganzen, so betrachtet Humboldt auch die Nation als eines Wesens. Zur Erklärung des Nationalcharakters genügt ihm nicht die gemeinschaftliche Abstammung, gemeinsames Leben, Schicksale, Interessen: „Die Nation ist ein Wesen sowohl als der einzelne“ (S. 227). „Die Sprache lebt und webt in der Nationalität, und das Geheimnisvolle ihres Wesens zeigt sich gerade darin vorzüglich, daß sie aus der scheinbar verwirrten

Masse von Individualitäten hervorgeht, unter welchen keine sich gerade auszuzeichnen braucht. Sie erhält ihre ganze Form aus diesem dunklen Naturwirken bewußtlos zusammenstimmender Anlagen, da, was aus einzelner, noch so richtig berechneter Absicht hervorgeht, sie in sichtbarer Ohnmacht nur gleichsam umspielt" (S. 230).

Der Abschnitt über Humboldts Verhältnis zu Kant (von Steinthal) befaßt sich nicht direkt mit der Auffassung der Sprache. Über Humboldts Tugendbegriff lesen wir: „Es ist unleugbar ein höherer Grad von Tugend, wenn die Ausübung der Pflicht selbst zur Gewohnheit wird, wenn sie in das Wesen der sonst entgegenstrebenden Neigungen übergeht und nicht jede pflichtmäßige Handlung eines neuen Kampfes bedarf" (S. 234 f.) „Allerdings ist der uneigennützige Trieb im Menschen ein göttlicher Trieb . . . Trieb ist er nur insofern, als das Göttliche eines Körpers bedarf, um im Menschen zu wohnen" (a. a. O.). Steinthal fügt hinzu: „Da der Trieb hiermit sinnlich bedingt wird, so kann er nicht Grundlage der Ethik sein", womit Jakobis Gründung der Ethik auf einen Trieb der Uneigennützigkeit schon verurteilt sei (S. 235). Humboldt halte sich innerhalb der von Kant gezogenen Grenzen, da seine „Freiheit", seine „Ideen", sein „Plan der Weltregierung", seine „Genies" durchaus ein Noumenon im negativen Verstande seien (S. 238 f.).

Wenden wir uns wieder der Sprache zu, so ist sie nach Humboldt Schöpfung der Nation. „Das Dasein der Sprachen beweist, daß es auch geistige Schöpfungen gibt, welche ganz und gar nicht von einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbsttätigkeit aller hervorbrechen können. In den Sprachen also sind, da dieselben immer nationelle Form haben, Nationen, als solche, eigentlich und unmittelbar schöpferisch" (S. 245).

Für die Erklärung der Sprache werden von Humboldt (nach Steinthal) drei Standpunkte gezeichnet (sic!), „die sich durch die Ansicht von dem Verhältnis zwischen Sprache und Geist unterscheiden und die alle drei zulässig sind, von denen jede zur rechten Zeit geltend zu machen ist. Es kann zuerst die Sprache als vom Geiste gewirkt genommen werden. Zweitens kann die Sprache in ihrer schöpferischen Selbständigkeit erfaßt werden. Die dritte Ansicht aber, welche die volle Wahrheit enthalten

Digitized by Google

würde, wenn sie aufgeklärt werden könnte (was dem menschlicheu Geiste unmöglich ist), erfaßt die Sprache in der idealen Totalität des Geistes als identisch mit ihm" (S. 252).

Von diesen drei Standpunkten ist der dritte, monistische abzulehnen. Die zugegebene Unmöglichkeit hat ihren Grund nicht in der Erhabenheit, sondern in der Unnatur desselben. Wie der Eleate sich genötigt sieht, zur Erklärung der Vielheit von der Abstraktion seines bewegungslosen Seins abzugehen, so sieht sich der Sprachphilosoph gezwungen, Geist und Sprache zu unterscheiden und die letztere als das Werkzeug des Geistes aufzufassen, das jedoch nur insofern auf „Selbständigkeit" Anspruch erheben kann, als jedes Werkzeug eine ihm eigentümliche Beschaffenheit besitzt, durch die es einerseits zum Gebrauche geeignet erscheint, anderseits aber auch demselben Hindernisse und Beschränkungen aufzuerlegen vermag.

Aus den Stellen, woraus Steinthal schöpft, führen wir an: „Wie sie (Geist und Sprache) in Wahrheit miteinander in einer und ebenderselben, unseren Begriffen unzugänglichen Quelle zusammenkommen, bleibt uns unerklärlich verborgen. Ohne aber über die Priorität der einen oder anderen entscheiden zu wollen, müssen wir als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund die geistige Kraft der Nationen ansehen, weil sie allein lebendig selbständig vor uns steht, die Sprache dagegen nur an ihr haftet. Denn insofern sich auch diese uns in ihrer schöpferischen Selbständigkeit offenbart, verliert sie sich über das Gebiet der Erscheinungen hinaus in ein ideales Wesen" (S. 254).

Einer der bedeutungsvollsten Begriffe der Humboldtschen Sprachwissenschaft ist der der Form. Form ist nach Humboldt (wie Steinthal erklärt, S. 256), was aus Teilen ein Ganzes macht, was eins an das andere knüpft, mag es sich um Ruhendes oder Bewegtes oder um bloße Bewegung, Tätigkeit handeln. „Die Sprachform kann bedeuten: die Form, welche eben die Sprache ist, und welche einem geistigen Inhalt angebildet wird; oder aber die Form, welche der Sprache angebildet ist und welche entweder als Prinzip die Spracharbeit leitet und die Einzelheiten derselben formt, oder welche als Ergebnis dieser Arbeit ihren Einzelheiten aufgedrückt ist, d. h.

die Gesetzmäßigkeit der bildenden Tätigkeit oder der durch letztere gebildeten Elemente“ (S. 258).

„Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes . . . Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen“ (S. 263). „Das in dieser Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben, liegende Beständige und Gleichförmige, so vollständig als möglich, in seinem Zusammenhange aufgefaßt und systematisch dargestellt, macht die Form der Sprache aus“ (S. 264).

„Der Begriff der Form der Sprachen dehnt sich weit über die Regeln der Redeführung und selbst über die der Wortbildung hinaus, insofern man unter der letzteren die Anwendung gewisser allgemeiner logischer Kategorien des Wirkens, des Gewirkten, der Substanz, der Eigenschaft usw. auf die Wurzeln und Grundwörter versteht. Er ist ganz eigentlich auf die Bildung der Grundwörter selbst anwendbar“ (S. 267).

„Die Sprache ist insofern das bildende Organ des Gedankens, d. h. das Organ, durch welches der Gedanke gebildet wird, als der Laut nicht nur nötig ist, um jenen hörbar zu machen, sondern auch als er zur Bildung des Begriffs im Bewußtsein selbst erforderlich ist, wodurch Gedanke und Laut Eins werden — Eins, aber nicht identisch“ (Steinthal in der Einleitung zu § 9 der Humboldtschen Schrift über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus. Die sprachwiss. WW. S. 273).

Steinthal findet, die Darstellung des Denkprozesses bei Humboldt leide durch die Kürze und davon, daß nur der Prozeß bei sinnlichen Wahrnehmungen berücksichtigt werde. Es fehle außer dem Vorgange des Denkens (des Urteilens und Schließens) auch die Bildung der Abstrakta (S. 274).

Halten wir hier für einen Augenblick in der Darstellung der Humboldtschen Auffassung des Verhältnisses von Geist und Sprache inne und fragen wir, wie die beiden großen Vertreter der sokratischen Schule über die Sache dachten, so berichtet uns derselbe Steinthal, daß Platon und Aristoteles gemeinsam lehrten, die Namen (*ὀνόματα*) seien durchweg nicht *φύσει*; die Sprache sei Zeichen für die Erregungen der Seele, die ihrerseits

Digitized by Google

überall dieselben seien wie die Dinge, was nicht von den Lauten und den Buchstaben gelte. Die Sprache sei daher auch nicht ein *ὄργανον* der Erkenntnis der Dinge, d. h. kein natürliches (wie Steinthal mit Recht erklärend beifügt) Werkzeug.

In einem Punkte sei eine Verschiedenheit zwischen Aristoteles und Platon zuzugestehen, nämlich rücksichtlich der Onomatopöie. „Jener behauptet entschiedener, daß die Laute nicht schon von selbst die Bedeutung, die Vorstellung in sich tragen, sondern daß erst das Denken sich die Laute als Zeichen anzueignen hat. Ein Laut ist nicht durch sich selbst Wort, sondern wird es erst, wenn er vom Menschen als Zeichen verwendet wird. ‚Die unartikulierten Laute der Tiere, auch die Interjektionen der Menschen bedeuten wohl etwas, ohne aber Wörter zu sein' . . . Daß aber und wie ein Laut zum Zeichen wird, ist etwas ganz Subjektives, für den Laut Zufälliges" (Steinthal, Geschichte der Sprachwiss. S. 182 f.).

Erinnern wir uns, daß auch Humboldt, durch die Macht der Sache selbst bestimmt, von einer Verteilung der Laute unter die Begriffe spricht, so werden wir hierin eine unwillkürliche Bestätigung der von Aristoteles vorgetragenen Auffassung erkennen.

Die Sprache ist ein künstliches Werkzeug zur Gedankenmitteilung, Humboldt aber betrachtet sie, wie wir sahen, als bildendes Organ des Gedankens. Die Vorstellung erlange „volle Objektivität" durch den Laut, ohne welche Objektivität der Begriff nicht gebildet werden, keine Klarheit und Deutlichkeit erlangen könne (S. 274).

Im Verstehen, in der Wechselrede sieht Humboldt den Beweis für die Einheit der Individuen (a. a. O.). Ohne Verbindung mit dem Sprachlaute könne die Vorstellung nicht zum Begriff werden (S. 278).

Ohne die, wo Sprache mitwirkt, auch stillschweigend immer vorgehende Versetzung in zum Subjekt zurückkehrende Objektivität ist die Bildung des Begriffes, mithin alles wahre Denken unmöglich (S. 281). „Alles Sprechen, von dem einfachsten an, ist ein Anknüpfen des einfach Empfundenen an die gemeinsame Natur der Menschheit" (S. 283). Was hier Humboldt der Sprache zuschreibt, ist vielmehr ein Attribut des Denkens, das aus der spezifisch identischen Natur der menschlichen Individuen hervorgeht. Das Gedankenbild, wie der ihm entsprechende

Gegenstand, ist φύσει, dagegen seine Verbindung mit dem Laut oder dem Lautbild θέσει.

Wie in der sinnlichen Vorstellung, aus welcher der Begriff abstrahiert ist, eine natürliche und notwendige Stütze, so mag man auch im Lautbild eine solche künstliche erblicken, wodurch jedoch keineswegs die Deutlichkeit bewirkt wird; denn wo sie dem Begriffe (der intellektuellen Vorstellung) fehlt, kann auch der Laut sie ihr nicht geben.

Das Wort ist nicht ein Ausdruck des Gegenstandes an sich, sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes, was in gewissem Sinne richtig ist, ohne daß die daraus gezogene subjektivistische Folgerung zutrifft. „Da aller objektiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjektivität beigemischt ist, so kann man, schon unabhängig von der Sprache, jede menschliche Individualität als einen eigenen Standpunkt der Weltansicht betrachten. Sie wird aber noch viel mehr dazu durch die Sprache, da das Wort sich der Sache gegenüber auch wieder . . . mit einem Zusatz von Selbstbedeutung zum Objekt macht und eine Eigentümlichkeit hinzubringt“ (S. 287 f.). In dieser Äußerung sind Mittel und Terminus verwechselt; ein bedeutungsvoller Laut kann allerdings zur Bezeichnung eines Gegenstandes als Etymon verwendet werden, wie z. B. die Wurzel „man“ zu der des Menschen; die Absicht aber geht auf den vollen Begriff selbst mit all seinen implicite in ihm enthaltenen Merkmalen.

Schroff drückt die naturalistische Auffassung Humboldts der Ausspruch aus: „Der Mensch als Tiergattung (?) ist ein singendes Geschöpf, aber Gedanken mit Tönen verbindend“ (S. 289).

„Alles Verstehen ist . . . immer zugleich ein Nichtverstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen“ (S. 295). „Ohne daß sich angeben ließe, wie dies zugeht, brechen aus jedem Volke gerade die artikulierten Laute, und in derjenigen Beziehung aufeinander hervor, welche und wie sie das Sprachsystem desselben erfordert“ (S. 303).

„Man kann die Sprache mit einem ungeheueren Gewebe vergleichen, in dem jeder Teil mit dem anderen und alle mit dem Ganzen in mehr oder weniger deutlich erkennbarem Zusammenhange stehen. Der Mensch berührt im Sprechen, von welchen Beziehungen man ausgehen

Digitized by Google

mag, immer nur einen abgesonderten Teil dieses Gewebes, tut dies aber instinktartig immer dergestalt, als wären ihm zugleich alle, mit welchen jeder einzelne notwendig in Übereinstimmung stehen muß, im gleichen Augenblick gegenwärtig" (S. 308).

Mit dieser Auffassung mutet Humboldt dem menschlichen Geiste Unmögliches zu. Würde die Sprache wie der Gesang der Vögel aus dem Innern hervorgehen, so bedürfte es keines Erlernens der Sprache, das im Kinde nur deshalb mit so überraschender Schnelligkeit vor sich geht, weil seine ganze Gedächtnis- und Verstandestätigkeit darauf gerichtet ist. Die Rolle, die hierbei die Analogie spielt, sowie die Verstöße gegen den usus tyrannus, zu dem sie nicht selten führt, sei nur angedeutet.

„Die äußeren, zu allen Sinnen zugleich sprechenden Gegenstände und die inneren Bewegungen des Gemüts bloß durch Eindrücke auf das Ohr darzustellen, ist eine im einzelnen großenteils unerklärbare Operation. Daß Zusammenhang zwischen dem Laute und dessen Bedeutung vorhanden ist, scheint gewiß, die Beschaffenheit dieses Zusammenhangs aber läßt sich selten vollständig angeben, oft nur ahnden und noch viel öfter gar nicht erraten" (S. 322).

Bleibt man bei den einzelnen Wörtern stehen, so kann man eine dreifache Bezeichnung der Begriffe unterscheiden: die unmittelbar nachahmende, die sich nach und nach in der fortschreitenden Ausbildung der Sprache verliert (S. 322). Eine andere ist die symbolische (z. B. sanskrit. lî, schmelzen), die unstreitig auf die primitive Wortbezeichnung eine große, vielleicht ausschließliche Herrschaft ausgeübt hat (S. 323). Hiermit verwandt ist die oben erwähnte, auf einen engen Kreis beschränkte pathognonische (Mund, Nase, Hauch).[1]

Die dritte ist die analogische, von allen die fruchtbarste; sie ist Bezeichnung der Lautähnlichkeit nach der Verwandtschaft der zu bezeichnenden Begriffe. In seiner Erklärung bemerkt Steinthal, Analogie solle bedeuten, daß, wo verwandte Begriffe gegeben sind, diese auch mit verwandten Lauten bezeichnet werden, ohne daß es auf den Charakter der Laute an sich ankäme (S. 324).

[1] S. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel S. 76 f. (mit Berufung auf Steinthal).

Steinthal vermißt ein Beispiel; das einzige ursprünglich verwendete: Gischt, Geist habe Humboldt gestrichen, nach seiner Ansicht schwebten Humboldt Fälle vor, wie froh, frei, Freund usw. (S. 326).

Neben dem Begriff der „inneren Sprachform" spielt in Humboldts Sprachphilosophie eine Rolle der Artikulationssinn, der nach Steinthal nicht auf die Bedeutsamkeit des Lautes überhaupt, sondern auf eine bestimmte Bedeutung geht (S. 328). Er wendet bald die nachahmende, bald die symbolische, bald die analogische Methode an (S. 329).

Wiederholt vernehmen wir, daß die Sprache, wie es aus ihrer Natur selbst hervorgehe, der Seele in ihrer Totalität gegenwärtig sei, d. h. jedes einzelne in ihr sich so verhalte, „daß es anderem, noch nicht deutlich gewordenen, und einem durch die Summe der Erscheinungen und die Gesetze des Geistes gegebenen oder vielmehr zu schaffen möglichen Ganzen entspricht" (S. 333).

Soll mit diesen Worten gesagt sein, daß die Sprache, inhaltlich genommen, eine Weltanschauung enthalte, und, wie man die Humboldtsche Auffassung weiter ausspann, eine Ansicht über Gott und Welt widerspiegle, z. B. das Sanskrit eine pantheistische, das Hebräische eine theistische, das Chinesische eine atheistische, so ist dies zweifellos unrichtig. Dagegen ist nicht zu bestreiten, daß z. B. die Behandlung des Satzes für die Gesamtheit einer Sprache charakteristisch ist, sowie daß sich in dieser der Charakter des Volksstammes, dem sie ihre Bildung verdankt, widerspiegle, z. B. die Innerlichkeit und der zur Symbolik geneigte Zug des Semiten in der Verwendung der Vokale zur Wortbildung und Flexion, sowie die intellektuelle und künstlerische Begabung des Griechen in der plastischen Wortbildung und in der wundervollen Ausgestaltung der Periode.

Humboldt fragt: Was sich eigentlich die Seele bei dem Worte sinnlich vorstellt? Ob den Gegenstand im ganzen? Oder die in dem Worte davon aufgefaßten Eigenschaften? (Also den Inhalt der inneren Form des Wortes. Steinthal.) Oder etwas dem durch das Wort erregten Gefühle entsprechendes Unbestimmtes? (S. 339 f. Anm.) In dem Sanskritwort für Elefant: der Zweizahnige, ist die Vorstellung: zweizahnig das Gedankenelement oder die innere Form des Wortes, womit das ideale Objekt,

Digitized by Google

d. h. der Begriff: Elefant, erfaßt, d. h. vorgestellt wird (S. 340 Anm.).

Diese für das Verständnis der Sprache, ihrer Natur und Absicht höchst wichtige Unterscheidung ist kaum je mit klarerer Erkenntnis und größerer Bestimmtheit ausgesprochen worden als von Thomas von Aquin. Von den zahlreichen Stellen, in denen der große Denker auf diesen Punkt zu reden kommt, führen wir folgende an: „Es ist nicht immer dasselbe das, wovon ein Name zur Bezeichnung angewendet wird, und dasjenige, zu dessen Bezeichnung dies geschieht. Wie wir nämlich die Substanz einer Sache aus den Eigenschaften oder Operationen erkennen, so benennen wir ihre Substanz zuweilen von irgend einer Operation oder Eigenschaft, wie wir die Substanz des Steines — lapis — von einer Aktion desselben — quia laedit pedem — benennen. Jedoch dieser Name ist nicht beigelegt zur Bezeichnung dieser Aktion, sondern zu der der Substanz des Steines.“[1]

Die Vorstellung des Gegenstandes selbst — fährt Steinthal erklärend fort — (das ideale Objekt) ist von derjenigen zu unterscheiden, welche das Wort seiner Bildung und Entstehung nach von ihm gibt (von der inneren Sprachform). Subjektiv bleibe die Art, wie das Objekt aufgefaßt oder vorgestellt werde. Das eine Volk oder Individuum sei (zur Bezeichnung des Elefanten) von der Zweizahnigkeit, das andere vom Rüssel, das dritte von der Art zu trinken getroffen (a. a. O. S. 341 Anm.).[2]

Der ideelle Teil ist in der Sprache im allgemeinen überall gleich; aber auch in diesem, dem „bloß von den Verknüpfungen des Verstandes abhängigen Teile finden sich Verschiedenheiten, die aber alsdann fast immer aus unrichtigen oder mangelhaften Kombinationen herrühren“ (So Humboldt a. a. O. S. 353).

Diese Äußerung dürfte beweisen, daß Steinthals Ansicht, den verschiedenen Grammatiken entsprächen ebenso viele „Logiken“, von Humboldt nicht geteilt wird.

Die wahre Natur des Verbums sieht Humboldt, wie

---

[1] Summa Theol. p. I. qu. XIII art. VIII c. Das gewählte Beispiel ist für die Sache selbst gleichgültig.

[2] Als Beispiel für die Unterscheidung des Objektes von dem sprachlich zur Bezeichnung desselben gewählten Merkmale diene das Sanskritwort dvi*ǵ*a, zweimal geboren, das Brahmane und Vogel bedeuten kann.

uns bereits bekannt, in der reinen Synthesis des Seins mit dem Begriff (S. 355).

„Bei allem geistigen Tun des Menschen, auch bei dem mit klarer Absicht und Reflexion unternommenen, um wie viel mehr bei instinktivem Schaffen des Geistes mischen sich in die Wirksamkeit der notwendigen Kraft rein mechanisch, ungewollt und gegen den Willen und besseres Wissen auch andere Kräfte, welche bald mit jener in derselben Richtung wirkend sie verstärken, bald ihr entgegen arbeitend sie ablenken und schwächen" (Steinthal a. a. O. S. 364).

Mit diesen Worten glaubt Steinthal die prinzipielle Rechtfertigung von Humboldts „Betrachtung" ausgedrückt zu haben.

Über den ästhetischen Gesichtspunkt spricht sich Humboldt dahin aus, daß die künstlerische Schönheit der Sprache ihr nicht als ein zufälliger Schmuck verliehen werde; „sie ist gerade im Gegenteil eine in sich notwendige Folge ihres übrigen Wesens, ein untrüglicher Prüfstein ihrer inneren allgemeinen Vollendung" (S. 371).

Näher der Wahrheit kommen folgende Aussprüche über das Verhältnis von Begriff und Laut: „Die Bezeichnung des Begriffs durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich wahrhaft niemals vereinigen kann" (S. 375). „Sie (die Seele) muß das Wort mehr wie einen Anhaltspunkt ihrer inneren Tätigkeit behandeln, als sich in seinen Grenzen gefangen halten lassen" (a. a. O.). Die Verschiedenheit von Begriff und Laut erfordere daher ein vermittelndes Drittes: „Die Verbindung der verschiedenartigen Natur des Begriffs und des Lautes fordert, auch ganz abgesehen vom körperlichen Klange des letzteren und bloß von der Vorstellung selbst, die Vermittlung beider durch ein Drittes, in dem sie zusammentreffen können. Dies Vermittelnde ist nun allemal sinnlicher Natur, wie in Vernunft die Vorstellung des Nehmens, in Verstand die des Stehens, in Blüte die des Hervorquellens liegt" (S. 376). Daraus ergibt sich eine dreifache Verkettung der durch dieses Mittelglied verbundenen Reihen der Begriffe und Laute: „Seine Einheit (d. i. die des Wortvorrats) beruht auf dem durch die Verwandtschaft der Begriffe geleiteten Zusammenhange der vermittelnden Anschauungen und der Laute" (S. 378).

Benfey (Geschichte der Sprachwissenschaft S. 521 f.)

Digitized by Google

entwirft von der Humboldtschen Sprachphilosophie folgende Charakteristik: „Wilhelm von Humboldt, dessen geistige Entwicklung ungefähr in die Mitte der beiden Richtungen (auf das Allgemeine oder Individuelle) fällt, deren eine das vorige, die andere das jetzige (d. i. 19.) Jahrhundert vorzugsweise beherrscht, — dort die philosophische, speziell kantische, vorwaltend subjektive, aprioristische, hier die historische, objektive — spiegelt in seinen Schriften nicht selten unbewußt den Kampf zurück, in welchen beide geraten waren. Obgleich die historische Richtung, welche in der Sprachforschung die herrschende war, nicht verfehlen konnte, ihren gewaltigen Einfluß auf ihn geltend zu machen, er selbst auch das Bedürfnis fühlt, beide miteinander zu vereinigen, so war sie doch nicht stark genug, die philosophische Betrachtungsweise, in welcher er herangebildet war, vollständig umzugestalten; diese bildet, wo sich beide Richtungen in ihm begegnen, gewissermaßen die Kette, die historische den Einschlag seiner wissenschaftlichen Gewebe, und manche seiner Widersprüche, Dunkelheiten und irrigen Annahmen beruhen nicht am wenigsten darauf, daß beide Richtungen, bei ihrer Anwendung, in mancher Beziehung unvermittelte disharmonische Gegensätze bleiben, deren Unverträglichkeit er selbst sich nicht klar bewußt war."

Neben Humboldt verdient ein anderer geistvoller Schriftsteller, der in der Geschichte der neueren Sprachwissenschaft eine hervorragende Stelle beansprucht, genannt zu werden. F. v. Schlegel ist zunächst durch seine epochemachende Schrift über die Sprache und Weisheit der Inder, in welcher er mit genialem Blicke eine Reihe verwandter Sprachen unter dem gemeinsamen Titel „indogermanisch" zusammenfaßte, bekannt, während seine Stellung als Sprachphilosoph weniger gewürdigt erscheint.

Der oben angeführte Benfey rühmt an F. v. Schlegel den philosophischen Tiefsinn, der ihn nicht bei oberflächlicher Betrachtung des Spiels der Kräfte stehen bleiben ließ, sondern tiefer und tiefer zur Aufsuchung des Zentrums derselben trieb. Dabei war Schlegel „eine leicht bewegliche, nach den verschiedensten Seiten hin mit der Gesamtfülle eines ungewöhnlich großen ebensowohl analytischen als synthetischen Talents zu wirken befähigte Natur, feurig, enthusiastisch, aller Tiefen seiner Muttersprache mächtig, schien er vom Schicksal bestimmt zu sein,

gleichmäßig ein Muster tiefster Forschung, vollendetster Erkenntnis und wirksamster, zugleich glänzendster Darstellung auf deutschem Boden werden zu sollen." Wenn er trotzdem diese Höhe nicht erreichte, so trugen Hindernisse schuld, die teils in inneren, teils in äußeren Verhältnissen gelegen sind. In der Bedeutung, die Schlegel auf den formativen Charakter einer Sprache legt, sieht Benfey einen höchst bedeutenden Gedanken, welcher der Keim geblieben sei, an welchen sich fast alle bisherigen Klassifikationsversuche angeschlossen haben (Benfey a. a. O. S. 359 ff.).

Was nun F. von Schlegels Auffassung vom Wesen und Ursprung der Sprache betrifft, so zeigt sich darin nicht, wie in der W. v. Humboldts, ein Einfluß der pantheistisch-idealistischen und kritischen Systeme, vielmehr ist man geneigt, an Jakobis Glaubensphilosophie sowohl als an Schellings Abfalltheorie zu denken, wenn nicht vielmehr an theologische Lehren zu erinnern sein möchte, an solche von einem ursprünglichen, paradiesischen Zustande, in welchem der im tatsächlichen Zustande bestehende mannigfache Widerstreit der Kräfte in einer höheren Harmonie aufgehoben war. Zwar läßt sich nach der orthodoxen Auffassung jener Zustand der Harmonie (status integritatis) nicht mit voller Gewißheit (weil seinem Ursprung nach übernatürlich) erschließen: gleichwohl spricht ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit dafür, daß Gott den Menschen in einem vollkommeneren Zustand, als der gegenwärtige ist, erschuf. Legt man die Worte F. v. Schlegels in diesem Sinne aus, so kann ihnen Berechtigung nicht abgesprochen werden, obwohl eine ungünstige Deutung der Annahme, Gottes Dasein sei viel mehr Gegenstand der Erfahrung als denkender Vermittelung, nahe liegt.

Vernehmen wir Schlegel selbst. Es sei, bemerkt er, die Ansicht und Meinung aller alten Völker der Vorzeit gewesen, daß der Mensch gleich von Anfang aus seiner ursprünglichen Harmonie heraus in den Zwiespalt gefallen oder von der Einheit abgewichen, daß er von seiner ersten und ihm anerschaffenen hohen Würde um viele Stufen tief und immer tiefer herabgesunken ist. (Phil. Vorles. insbs. über Phil. d. Sprache u. d. Wortes. WW. 15. Bd. S. 25 f.)

Aufgabe der Philosophie sei es, die Wege der Rückkehr zu der verlorenen Harmonie auszukundschaften und

Digitized by Google

den vierfachen Zwiespalt der vier Hauptvermögen, Verstand und Wille, Vernunft und Phantasie, aufzuheben (a. a. O. S. 26 ff.). „Die Rückkehr aus jenem vierfach zersplitterten und gebundenen oder zerteilten Bewußtsein in das lebendige dreifache oder dreieinige Bewußtsein (nämlich die in der Liebe wieder vereinigte Seele, der in der Kraft des konsequenten Lebens neuerwachte Geist, der innere Sinn für das Höhere und Göttliche) ist der Anfang der lebendigen Philosophie" (S. 31 f.).

Wie hier ein besonderes Vermögen für das Höhere und Göttliche angenommen erscheint, so deutet auf einen substanziellen Trichotomismus die Unterscheidung von Leib, Seele und Geist, wovon gesagt wird, es sei „hier der Zwiespalt und Widerstreit zwischen dem höheren, inneren, geistigen Prinzip oder Dasein und der Außenwelt, zu der eigentlich auch die Sinnlichkeit in uns gehört, nicht ausgeschlossen" (S. 33).

Was die beiden „Vermögen": Verstand und Vernunft betrifft, so bekennt sich F. v. Schlegel zu dem älteren Sprachgebrauch eines Meister Eckart, demzufolge Verstand dem „intellectus", Vernunft der „ratio" entspricht, verbindet aber mit dem ersteren Ausdruck den Begriff nicht bloß der unmittelbar erkennenden Funktion des einen höheren Erkenntnisvermögens, sondern den eines anschauenden Vermögens (S. 41).

Wir vernahmen soeben, daß unser Sprachphilosoph drei Anknüpfungspunkte und Formen einer wiederhergestellten Harmonie unterscheidet: erstens die Charakterfestigkeit eines konsequenten Wollens, Denkens und Handelns, zweitens das wahre Kunstgenie, drittens eine uneigennützige, starke Liebe (S. 49). Hier nun ist die Stelle, die Schlegel der Sprache anweist. „Es gibt noch ein anderes, großes und viel umfassendes, selbst in dem äußeren wirklichen Leben und in der geschichtlichen Erfahrung, als ein solches hervortretendes Phänomen, welches mit in die Reihe dieser Verbindungselemente oder Vereinigungsprinzipien des sonst geteilten Bewußtseins gehört; und dies ist die wunderbar mannigfaltige und doch so kunstreich geordnete Menschensprache. Sie ist ein lebendiges Produkt des ganzen inneren Menschen, und alle sonst getrennten Geisteskräfte und Seelenvermögen haben, jedes in seiner Art, ihren vollen Anteil an diesem gemeinsamen Erzeugnis, wenngleich noch manche Spur der inneren Zerstückung

darin äußerlich sichtbar bleibt und eine vollkommene Harmonie des vollständig ganzen und lebendig zusammenwirkenden Bewußtseins auch hier nur als seltene Ausnahme in den höchsten Hervorbringungen des dichtenden oder wie sonst immer in der Rede und Sprache sich kundgebenden Kunstgenies und meistens auch hier nur in den ausgezeichnet hellsten Punkten und in einzelnen glücklichen Lichtmomenten derselben gefunden wird" (S. 50).

Obgleich in diesen Worten sowie in der folgenden Ausführung nicht genügend unterschieden ist, was der Sprache selbst angehört und was den dichterischen und rednerischen Gebrauch derselben betrifft, so ist doch der Gedanke vollkommen zutreffend, daß in der Sprache, außer dem Intellekt und der Phantasie, auch Charakter und Gefühl (das letztere im Accent) zum Ausdrucke gelangen.

Der oben angedeutete glaubensphilosophische Standpunkt tritt in den Bemerkungen über Gott als Erfahrungsobjekt zutage. „Wenn das gesamte Menschengeschlecht niemals etwas von Gott in Erfahrung gebracht hätte, wenn der Mensch überhaupt Gott zu erfahren nicht fähig wäre, was könnte er dann von ihm wissen? Ein solches Wissen ohne alle Erfahrung wäre ja doch nur ein selbstgemachtes des eigenen Ich, eine innere Einbildung und bloßer Widerschein der Vernunft und inneren Nichtigkeit; und es möchte auf solchem Wege ein bloß idealistischer Begriff von Gott oder wenigstens der Zweifel, daß er nichts als ein solcher sei, schwer abzuwenden sein" (S. 57).

Mag man diese Worte im ontologistischen oder traditionalistischen Sinne verstehen, in jedem Falle wird man bedauern, daß dem geistvollen Romantiker die Erkenntnistheorie des hl. Thomas unbekannt geblieben ist, aus der er hätte lernen können, daß ein Wissen von Gott auch ohne Erfahrung nicht notwendig idealistisch zu denken sei, daß aber auch die Menschheit ursprünglich auf diesen Weg nach wahrscheinlicher Annahme nicht angewiesen war, vielmehr eine ursprüngliche Offenbarung und traditionelle Fortpflanzung der Gotteserkenntnis, also, wenn man will, eine gewisse Erfahrung anzunehmen sei.

Schlegel verwirft die Annahme eines Ursprungs der Sprache aus Naturlauten oder aus mechanischer Schallnachahmung, wiewohl sie „zur Entwicklung der Sprache mitgewirkt haben", und läßt die Sprache nicht „stückweise, sondern aus dem vollen Innern und lebendigen

Bewußtsein . . . mehr mit einem Male als eine Erfindung im ganzen" hervorgehen, hierin mit W. v. Humboldt übereinstimmend, der ebenfalls auf eine Zeit rekurriert, in welcher sich die schöpferische Kraft auf die Erzeugung der Sprache konzentrierte.

Was die Weiterbildung Humboldtscher Ideen betrifft, so käme vor allem der oft genannte Steinthal inbetracht, der unter dem Einflusse der Herbartschen Philosophie die von Humboldt hervorgehobene Verschiedenheit des Sprachbaues, die auf die geistige Entwicklung fördernd oder hindernd einwirke, zu einer Verschiedenheit der Logiken steigerte, im übrigen aber inbezug auf „Charakteristik der Sprachtypen" in Humboldts Fußstapfen trat. Dagegen wollen wir unser Augenmerk auf den neuesten „Philosophen" der Sprache richten, dessen philosophische Gewährsmänner nicht mehr Kant, resp. Spinoza, auch nicht Herbart sind, der vielmehr in den Geleisen der Positivisten und Sensualisten wandelt: auf den dreibändigen Sprachkritiker Fr. Mauthner, den unsere Leser bereits von der wenigst günstigen Seite kennen gelernt haben, der jedoch, wo es sich nicht um Philosophie handelt, immerhin noch vernünftig über Sprache und Sprachtheorie zu reden weiß.[1]

Über F. v. Schlegels Schrift: Über die Sprache und Weisheit der Inder schreibt Mauthner (Krit. d. Sp. II. S. 52): „Das kleine Werk gilt mit Recht als epochemachend, wenn man jedes Aperçu in jeder Disziplin für den Anfang einer Epoche hält. Die heutigen Sanskritisten lächeln über die zahlreichen Irrtümer des Meisters, der in Deutschland ihre Wissenschaft begründet hat: sie deuten Schlegels Ausspruch, daß Sanskrit die Muttersprache gewesen sei, dahin um, daß es der indoeuropäischen Ursprache am nächsten stehe. Wir nehmen uns heraus, wieder über die heilige Überzeugung von der Auffindbarkeit einer indoeuropäischen Ursprache zu lächeln (Mauthner, wenn er nicht lacht, lächelt wenigstens; sein Humor erinnert an den — Heines). Wir werden aber, wenn auch nicht die Leistung, so doch die Anregung F. v. Schlegels am schönsten (!) würdigen, wenn wir sagen, daß er mit

[1] M. hat inzwischen einen Bewunderer gefunden in G. Landauer, Skepsis und Mystik. Berlin 1903. M. ist ihm der Vollender Kants. M. kritisiere die Vernunft überhaupt, und seine wuchtige Kritik liege darin, daß er für Vernunft Sprache sagt (S. 7).

romantischer Keckheit das Programm einer ungeheuren Sprachwissenschaft aufgestellt hat, daß die folgende Zeit (sie beginnt mit Bopps Konjugationssystem 1816) es mit der Gewissenhaftigkeit der historischen Forschung zwar weitergeführt hat, aber für irgend welche geistige Fragen nicht bedeutender gewesen ist als der erste Anlauf Schlegels."

Über W. v. Humboldt lesen wir: „Als Privatmann schrieb er jetzt seine sprachphilosophischen Abhandlungen, welche in der Geschichte dieser Gedanken eine ganz eigentümliche Stellung einnehmen. Sie stehen ein wenig abseits von der sprachvergleichenden Methode, welche um dieselbe Zeit herrschend wurde. Humboldt, welcher auf weiteren Gebieten früher als andere die Bedeutung der historischen Weltanschauung ahnte, trieb nicht eigentlich historische Sprachforschung. Trotzdem werden seine Schriften häufig epochemachend genannt, und wirklich kann man kaum ein neueres Werk über die Prinzipien der Sprachwissenschaft lesen, ohne die Anregungen und Ahnungen Humboldts wiederzufinden. Dennoch ist vieles Legende, was sich an den Namen W. v. Humboldts knüpft. Benfey (Gesch. d. Sprachwiss. S. 337) wagt es, von Humboldts berühmter Einleitung zu dem Werke über die Kawisprache zu behaupten, sie sei jedem gebildeten Deutschen bekannt. In Wahrheit wissen die gebildeten Deutschen von W. v. Humboldt nur, daß er der Bruder Alexanders gewesen sei und daß er einen schwerverständlichen Kommentar zu Goethes Hermann und Dorothea geschrieben habe;[1] die ganz Gebildeten (Fachgelehrte ausgenommen) kennen auch noch den Titel seiner Einleitung: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts"; doch dieser Titel dürfte weder in seiner Bedeutung noch in seiner verräterischen Unklarheit immer richtig verstanden worden sein" (a. a. O. Bd. II. S. 57 f.).

Mauthner bringt die Humboldtsche Auffassung der Sprachen als Organismen in Beziehung zu dem aufgeklärten Liberalismus, seinen Sinn für die Autonomie des Werdens. Es steckte aber in ihm der starre Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts. Wir haben bereits auf den Zusammenhang mit den philosophischen Richtungen

[1] Allgemeiner bekannt dürften W. v. Humboldts Briefe an eine Freundin sein.

Spinozas, Kants und Fichtes hingewiesen. Idealistische Einflüsse mischten sich in das feine Verständnis, mit dem Humboldts Scharfsinn in den Charakter der verschiedensten Sprachsysteme einzudringen wußte.

Mauthner redet von der „entsetzlich schönen" Sprache Humboldts und tadelt den wenig strengen Gebrauch der Worte. Wichtige Begriffe bleiben ohne Definition, weil im Gedanken Humboldts selbst unfertig.

Die ganze morphologische Klassifikation sei von W. v. Humboldt angeregt worden (Bd. II. S. 295). Von den drei Klassen, der isolierenden, flektierenden und agglutinierenden, bilde die agglutinierende eine so ungeordnete Masse, daß sie sich nicht aufrecht erhalten lasse. Der Dreiteilung zuliebe gehe man achtlos an einer Unterscheidung A. W. v. Schlegels, der die Ideen seines Bruders ausführte, synthetischer und analytischer Sprachen vorüber, von der allerdings die Namengebung preiszugeben sei. Unsere „organischen" Sprachen nähern sich bedenklich der agglutinierenden „Mangelhaftigkeit". Mauthner will, daß die sogenannte Agglutination überhaupt kein Vergleichungspunkt sei und keine Ähnlichkeit zwischen sonst verschiedenen Sprachen biete und weist mit Whitney auf das fast isolierende Mandschu und das reichgegliederte Türkische hin.

Über die „innere Sprachform" äußert sich derselbe Mauthner dahin: „Humboldts vielumstrittener und doch brauchbarer Begriff: Innere ‚Sprachform' machte zunächst einen ganz kläglichen Eindruck, als ich ihn mit dem ganz banalen Begriffe des Sprachgebrauchs identifizierte. Sehen wir aber hier, daß der Sprachgebrauch aufs engste mit der unbewußten Volksetymologie und mit dem Gefühlston der Wörter zusammenhängt, so wird diese Gleichstellung weniger Anstoß erregen. Wenn wir ‚Schlange' sagen, wo der Römner ‚serpens' sagte, wenn wir also den Namen von dem Sinneseindruck des Ringelns, die Römer ihn von dem Sinneseindruck der kriechenden Bewegungen nehmen, so hat der Römer wie der Deutsche dabei das naive Gefühl, das Tier richtig bezeichnet zu haben. Die innere Sprachform Humboldts ist die Hervorhebung eines einzigen Merkmals an einem Gegenstande, der doch der Sprache mehrere Merkmale zur Verfügung gestellt hätte. Dieses naive Gefühl der Richtigkeit des Ausdrucks ist die innere Sprachform, ist aber auch nichts als der Sprachgebrauch mit dem Werte, den die Volksetymologie ihm gibt. Wenn

Steinthal die innere Sprachform sehr gezwungen als Anschauung der Anschauung erklärt, so ist das nichts als eine scholastische (!) Bezeichnung für den Gefühlston, den wir den Worten unserer Muttersprache beilegen, für die künstliche Überzeugung, unsere subjektive Anschauung sei die richtige" (II. S. 538).

In diesen Bemerkungen Mauthners ist ein Hauptpunkt übersehen, nämlich daß die Absicht des Sprechenden in jeder Sprache nicht auf das einzelne Merkmal, sondern auf das Ganze gerichtet ist, und daß das Streben der Sprache in ihren späteren Phasen dahingeht, das Bildliche im Worte abzustreifen und es zum Zeichen für den Begriff der Sache herabzusetzen.

Über denselben Begriff der inneren Sprachform bemerkt Mauthner ferner: „Humboldt betrachtet nur wenig die Grundlage aller Sprachen, die Verbindung von Vorstellung und Sprachlaut im Gehirn (!) und hält sich allzu philosophisch zumeist an die Verbindung von Denkform und Sprachform. Hier nun stellt Humboldt ein neues Wortgespenst hin, den unklaren Begriff einer inneren Sprachform, den Steinthal zunächst scharf kritisiert, um ihn nachher doch wieder zu verwenden. Nach Humboldt ist die innere Sprachform einmal der Inbegriff der auf die Sprache Bezug habenden Ideen, ein andermal wieder ist die innere Sprachform der Zweck des Sprachlautes, der Gebrauch, zu welchem die Spracherzeugung sich der Lautform bedient. Wenn also diese Sätze nicht eine heillose Konfusion ergeben sollen, so müßten ‚die auf die Sprache Bezug habenden Ideen' Zweckideen sein, Endursachen, und wir stehen sofort mitten in blühender Scholastik" (II. S. 61). In „blühender Scholastik" zu stehen, ist für Mauthner natürlich ein gräßliches Unglück.

Eine Seite früher lesen wir: „Scharfsinnig führt Steinthal aus, wie bei Humboldt die obersten Begriffe durcheinanderschwanken: es wird die Sprache bald mit dem Geiste, der dann wieder als eine Gottheit nach dem Muster der Hegelschen Idee auftritt, gleichgestellt; bald kommt die Sprache von außen an den Geist heran." Das letztere in dem Sinne, daß Humboldt die Sprache wie eine platonische Idee behandelt, die sich im Geiste auswirkt und zur Mannigfaltigkeit der Sprachen gestaltet, welche sich dann gewissermaßen als Bahnen verhalten, in denen sich das Denken und Dichten des Geistes bewegt, ohne indessen

zu Fesseln zu werden, denen sich der Geist nicht zu entwinden vermöchte; denn Humboldt ist weit davon entfernt, mit Steinthal so viele Logiken als Grammatiken anzunehmen. Nähert sich in dieser Beziehung die Humboldtsche Auffassung der Sprache als selbsttätige Macht dem monistischen Idealismus, so zeigt sich, wie früher bemerkt wurde, der kritische Einfluß in der Auffassung des Satzes (resp. Urteils) als einer synthetischen Funktion, durch die subjektive Vorstellungen in objektives Sein umgesetzt werden.

Noch einmal über innere Sprachform äußert sich Mauthner: „Für Humboldt selbst ist die innere Sprachform fast in jedem Paragraph etwas anderes: einmal die Logik des Denkens, wie sie in der Grammatik zum Ausdruck kommt; einmal die abstrakte Grammatik selbst, wie sie sich in den einzelnen Sprachformen äußert, einmal sogar nur das tertium comparationis, wie es bei der Bildung neuer Worte der Phantasie vorschwebt" (II. S. 61).

Als konsequenter Positivist zeigt sich Mauthner in seinem endgültigen Urteil über Humboldts Sprachphilosophie, indem er nur den „lichten" Gedanken Humboldts gelten läßt, daß es ausschließlich Individualsprachen gebe, also so viel innere Sprachformen anzunehmen seien als Individuen. Die innere Sprachform wäre dann der „ererbte Erfahrungsschatz" eines jeden; Humboldt aber könne den Gedanken einer gemeinsamen inneren Sprachform der Menschheit nicht loswerden (a. a. O. S. 62). Mauthner erklärt indes die innere Sprachform geradezu als „hölzernes Eisen". „Es ist eine solche Wortbildung fast nur in der philosophischen Sprache der Deutschen möglich und wäre vorher nur in dem spezifisch aristotelischen Griechisch und dann im Mönchslatein der Aristoteliker möglich gewesen" (S. 64).

Die innere Sprachform ist dem Positivisten der Erfahrungsschatz, d. h. die Summe sinnlicher Vorstellungen, des Individuums. Im Grunde ist ihr Begriff eine Wortbildung, was ja auch zur großen Heiterkeit des Chesterkasphilosophen, wie wir aus der früheren Abhandlung im Jahrbuch über Mauthners Sprachkritik wissen, der Begriff der allgemeinen Anziehungskraft ist.

Mauthner entschuldigt die „Irrtümer" W. v. Humboldts damit, daß ihm der Darwinismus nicht bekannt sein konnte. Er habe das Gemeinsame in den Sprachen als Abstraktion erkannt, anderseits aber die Wertlosigkeit aller

Digitized by Google

Abstraktion nicht geahnt und darum nach der einen Idee aller Sprachen geforscht. „Der Politiker Humboldt, der Historiker hätte den Begriff der Entwicklung verstehen, hätte wissen müssen, daß eine solche unaufhörliche und endlose Arbeit sich nicht an eine Idee halten kann, daß sie sich vielmehr den Umständen anpassen muß. Aber der Darwinismus war damals noch nicht in den Köpfen, was immer man auch von den vielgerühmten Vorläufern Darwins rede. Goethes sogenannter Darwinismus stellte sich noch keine Einheit der Entwicklung vor, sondern nur eine Einheit des Typus. Diese Goethesche Einheit des Typus mag wohl auch Humboldt bei seiner Einheit der Sprachidee vorgeschwebt haben" (a. a. O. S. 61).

Humboldt schwanke zwischen Rationalismus und Historismus. Was kümmere es die Sprache, ob Humboldt oder sonst jemand sie von einer anderen der Gattung oder dem Grade nach unterscheide, wer habe ihm etwas von dem Streben einer Sprache verraten? Wer von dem Streben einer wahren Richtung? Oder gar von der Vollkommenheit einer Flexion? (S. 61.) Diese Fragen des Positivisten kennzeichnen den schroffen Gegensatz, in welchem die neuere Philosophie sich bewegt, eines einseitigen Rationalismus und eines ideenlosen Empirismus, der von Entwicklung redet, im Grunde aber nur den nackten Zufall kennt. Gewiß kennt die Sprache so wenig als der Geist Gattungsunterschiede. Die mannigfaltige Begabung aber spiegelt sich in der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Sprachen, die nach der Angemessenheit derselben zu ihrem Zwecke, Gedankenausdruck zu sein, zu beurteilen ist. Die Sprache ist zwar nicht die sich realisierende Idee Humboldts, noch weniger aber der deiktische Laut des Positivisten.

Von der Macht der Wahrheit bewältigt, anerkennt Humboldt trotz seiner idealistischen Neigung eine von Sprache (und Vernunft) unabhängige intellegible Ordnung und zieht sich dadurch den Tadel des Sprachkritikers zu. „Er (d. i. Humboldt) schrieb einmal: ‚Die Summe des Erkennbaren liegt . . . zwischen allen Sprachen und unabhängig von ihnen in der Mitte.' Der Erfinder der inneren Sprachform, die ihm doch nur Sprachgebrauch war, hielt also die letzte Welterkenntnis außerhalb jedes Sprachgebrauchs für möglich. So arm ist der vornehme Begriff ‚innere Sprachform', wenn wir ihn genau befragen.

Nur etwas bleibt übrig, was das Humboldtsche Wort bedeutungsvoll gemacht hat. Man hatte vor ihm entweder ein besonderes Sprachvermögen angenommen oder . . . die Sprache auf ihre Logik hin examiniert. Humboldt zuerst wies auf das innere Leben der Sprache hin und forderte damit die Psychologie auf, sich mehr als bisher mit der Sprache zu beschäftigen. Wir wollen auch diese Tat nicht überschätzen. Es wurde in der großen öffentlichen Bibliothek ein Buch etwas vernünftiger eingereiht. Es wurde in dem vorläufigen Weltkatalog ein Begriff in das Fach gelegt, in welches er besser zu passen schien als in sein bisheriges. Mehr als so ein bißchen Umordnung von Worten hat freilich niemals ein Einzelmensch geleistet" (II. S. 72). Von dieser Sorte von Nominalismus würde ein Occam wohl mit Entrüstung sich abgewendet haben. Sie blieb den Jüngern des Locke, Hume, Mill, Lewes und Darwins vorbehalten.

Konsequent lehrt Mauthner das Gewordensein der Logik, indem er mit Bezug auf die chinesische Sprache sagt: „Wir wissen und lehren (!), daß Grammatik und Logik geworden sind, historisch geworden. Der beschränkte Europäer, der das nicht weiß, denkt also ganz richtig nach seiner europäischen Logik, wenn er den Chinesen seine Grammatik und Logik (?) abspricht, weil sie in ihrer Sprache den Unterschied zwischen Nomen, Verbum, Adjektiv usw. sich gar nicht vorstellen können" (II. S. 336). Im folgenden will Mauthner an v. d. Gabelentz und Steinthal sich anschließen. Der letztere nimmt allerdings so viel Logiken als Sprachen (die inneren Sprachformen) an. Auf den ersteren aber beruft sich Mauthner ohne Grund. Denn nach v. d. Gabelentz bildet die chinesische Sprache wie jede andere Sätze, in denen ihre einsilbigen Wörter, obgleich an sich weder als Substantiva noch als irgend welche andere Redeteile charakterisiert, doch bestimmt als solche funktionieren. Humboldt selbst in seinem berühmten Briefe an A. Remüsat ersieht im Grunde die Eigentümlichkeit der chinesischen Sprache in ihrem streng logischen Charakter, infolgedessen sie alle zum absoluten Verständnis nicht notwendigen Nebenbestimmungen, mit denen andere (sogenannte agglutinierende) Sprachen den Satz beschweren und dadurch das Verständnis erschweren, wegläßt, und schreibt ihr infolge davon dieselbe Vollkommenheit zu, welche die

indogermanischen (flektierenden) Sprachen durch den lautlichen Ausdruck aller Nuancen des Gedankens und des Gefühles erreichen.

Die nähere Ausführung Mauthners bewegt sich in Widersprüchen, indem einerseits den Chinesen eine andere Logik zugeschrieben, anderseits aber gezeigt wird, daß sie mit anderen Mitteln (Wortstellung, Partikeln) doch dieselben Gedanken zum Ausdruck bringen wie wir. „Zufällig haben die Chinesen, wohl weil sie Menschen sind (!), dieselben Tugendbegriffe und dieselben Freudenvorstellungen wie wir.[1] Wäre dem aber auch anders, so besäßen sie wenigstens unseren Begriff vom Einmaleins" (II. S. 340). Zufällig, weil sie Menschen sind! Wie unsinnig! Statt: notwendig, weil sie Menschen sind. Sie haben auch unsere Logik, eben weil sie Menschen sind und die menschliche Natur überall spezifisch dieselbe ist. Freilich „spezifisch" ist ein Begriff, den der Positivist verpönt.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen kurz zusammen, so krankt die moderne Sprachwissenschaft bei allen Fortschritten in der Erkenntnis des Charakters und Baues der Sprachen, wie wir sie unleugbar bei Humboldt, Schlegel und anderen finden, an dem Einfluß der modernen philosophischen Systeme, wodurch ihr die Einsicht in das wahre Wesen der Sprache und ihren Zusammenhang mit dem Geiste verschlossen blieb. Die früher bereits angeführte Auffassung des Aristoteles gewährt einen tieferen Einblick in ihr Wesen als ganze Bände moderner Sprachkritik. Der hl. Thomas von Aquin gibt derselben folgenden prägnanten Ausdruck: „Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari." I. S. Th. qu. 13. art. 1. Die sogenannten Redeteile haben demgemäß ihren Ursprung im abstrahierenden Intellekte, und die Sprache prägt Substantiva, Verba, Adjektiva usw. aus, weil der Verstand in den Dingen Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit usw. unterscheidet und erkennt. Die Sprache ist also weder die mystische

[1] Wir setzen hinzu: dieselben Unterscheidungen von Substanzen, Eigenschaften, Tätigkeiten. Sie denken eben in den gleichen Kategorien wie wir!

Macht, wozu sie der Idealismus stempelt und die durch sich selbst eine Weltanschauung schafft, also durchaus nicht die Geburtsstätte des Geistes selbst, noch auch der nackte Laut, mit dem sich eine sinnliche Vorstellung verbindet, wozu sie der Positivismus, der konsequent zur Interjektions- und Schallnachahmungstheorie führt, erniedrigt, sondern eine Verbindung von Laut und intellektueller Vorstellung, ein Werkzeug, das der Geist sich schafft, dem er sein eigenes Gepräge aufdrückt, und dessen er sich als Stütze und als Mittel der Verständigung bedient.

PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE SCHRIFTEN DES PAULUS AL-RÂHIB, BISCHOFS VON SIDON.

Aus dem Arabischen übersetzt

von Dr. GEORG GRAF.

(Fortsetzung von Band XX. S. 55.)

II.

Abhandlung von Paulus al-Râhib . . ., nachdem ihn der Scheich Abû as-Sarûr[1] at-Tinnîsî ar-Raqqâm[2] gebeten hatte, er möge ihm eine auszugsweise Erklärung der Ansicht der Christen über die Unität und Union geben.

1. Wir, die Gemeinschaft der Christen, bekennen von Gott — geheiligt sind seine Namen und groß seine Wunderwerke —, daß er einer ist in der Wesenheit und drei in den Attributen, die wir Vater, Sohn und Heiligen Geist nennen. Wir wollen damit klar ausdrücken, daß er ein lebendes vernünftiges (nâtiq) Seiendes ist. Das Seiende, das nach unserer Anschauung die Wesenheit ist, ist der Vater, und der Logos (natq) ist der Sohn, und das Leben ist der Heilige Geist, und die drei Attribute sind der

[1] Nach Cod. Vat. ar. 112: as-Sarqâ.
[2] D. i. „der Sticker".

Digitized by

eine Gott, der nicht geteilt und nicht geschieden ist. Er ist nicht drei in dem Sinne, wie er einer ist, d. h. er ist nicht drei Wesenheiten, sondern nur eine Wesenheit; und er ist nicht einer in dem Sinne, wie er dreifach ist, d. h. er ist nicht ein Attribut, sondern drei Attribute.[1] Wir sehen die geschaffene Sonne mit drei essentiellen, nicht metaphorischen Attributen prädiziert, indem man von Sonnenscheibe, Sonnenlicht und Sonnenstrahl redet. Jedes der drei Prädikate bewahrt seine Eigenschaft ohne Vermischung und ohne Trennung, Teilung und Scheidung. Die Scheibe erzeugt das Licht, das Licht ist erzeugt aus der Scheibe, und der Strahl emaniert aus der Scheibe und ist im Lichte fixiert (festgehalten). Die drei Prädikate sind nur eine Sonne, obwohl man jedes der drei Prädikate Sonne heißt. Denn man sagt von der Scheibe: die Sonne läuft mitten am Himmel; vom Lichte: die Sonne dringt mitten ins Haus; vom Strahl: die Sonne brennt mich. Wenn dies so mit der Sonne, die geschaffen ist, zugeht, so noch subtiler und vorzüglicher beim Schöpfer der Sonne.

2. Was aber die Union betrifft, so sagen wir: Der ewige Sohn, welcher der Logos ist, ist als vollkommener Mensch Fleisch geworden aus dem Heiligen Geiste und aus der Herrin Maria ohne Verlassen der Gottheit und ohne Trennung von der Wesenheit, wie das Wort des Menschen, das aus seinem Intellekte erzeugt ist, ein Buch wird, das dann in irgend eine Stadt wandert und zerrissen oder verbrannt wird. Hinsichtlich der Blätter und Tinte haftet ihm das Zerreißen und Verbrennen an, hinsichtlich des Wortes aber inhäriert ihm kein Accidens, sondern es beharrt (ist konstant) im Intellekt, der es erzeugt ohne Trennung, und es ist ein einziges Buch. Ebenso sagen wir: Christus der Herr ist, sofern er das Wort Gottes ist, vorzeitlich und ewig, sofern er der Sohn der Herrin Maria ist, in der Zeit erschienen und zeitlich.[2] Er wirkte die Wunder durch die göttliche Natur und offenbarte die Schwäche in der menschlichen Natur, beide Akte eignen aber dem einen Herrn Christus. Es verhält sich, wie beim Stück Eisen: wenn es im Feuer erhitzt wird, brennt und leuchtet es in Beziehung auf das Feuer (sofern es Feuer ist); in Beziehung auf das Eisen (aber) ist es für Strecken, Biegen

[1] Vgl. I. Kap. 15. [2] Vgl. I. Kap. 19.

und Abschneiden empfänglich ohne eine Schwäche, welche (etwa) der Natur des Feuers inhäriert. Das Stück (Eisen) ist eines, (aber) zwei Naturen (in sich) vereinigend: eine immaterielle Natur, welcher kein Accidens inhäriert, und eine materielle Natur, welche für die Accidentien empfänglich ist.

3. Wenn wir aber sagen: Christus der Herr ist Gott,[1] so geschieht es, weil, wenn Immaterielles mit Materiellem zu eins verbunden ist, die Nennung des Immateriellen der des Materiellen vorgeht, gleichwie die Nennung des Feuers der des Holzes vorgeht und man also nicht Feuer und Holz sagt, sondern (nur) Feuer. Wenn dies aber so zugeht bei der Vereinigung der geschaffenen Dinge, so in noch höherem und größerem Grade beim Schöpfer. Was aber die Erzeugung betrifft, so gibt es eine solche in zweifacher Weise,[2] nämlich eine materielle Erzeugung durch (fleischlichen) Verkehr und Zeugungsakt, und mit Priorität des Vaters vor dem Sohne und Posteriorität des Sohnes nach dem Vater, wie die des Zeid nach seinem Vater, und eine immaterielle Erzeugung ohne (geschlechtlichen) Umgang und ohne Zeugungsakt und ohne Priorität und Posteriorität, wie die Erzeugung des Wortes (natq) durch den Intellekt und die Erzeugung des Lichtes durch die Sonnenscheibe, und diesen Sinn intendieren wir, wenn wir sagen: Vater und Sohn. Lob sei Gott für die uns verliehene Erkenntnis der Einheit seines Wesens und der Dreiheit seiner Personen, welche sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist! Ihm sei Lob und Macht und Preis und Ehre von jetzt bis in Ewigkeit! Amen.

O Wesen vom Wesen im Wesen, das ungeteilt ist!

Wer anders sagt, als ich sage, über den Allerhöchsten, ist nicht auf dem rechten Wege.

III.

Erwiderung auf die Behauptung eines Philosophen, mit allem Guten sei auch Schlechtes verbunden und umgekehrt.

Ich habe unter den Behauptungen, welche der Philosoph[3]

[1] D. h.: Wenn wir immer nur von Christus als Gott und nicht als Mensch reden.

[2] Vgl. I. Kap. 16.

[3] Der Adressat von II oder VI oder ein anderer? Jedenfalls ein lebender Zeitgenosse des Autors.

— Gott verlängere seine Lebensdauer! — in seiner von ihm verfaßten Abhandlung aufstellte, folgende gefunden: Es existiert nichts Gutes ohne Böses und nichts Böses ohne Gutes, denn was der eine für gut hält, ist dem anderen schlecht, und was dem anderen schlecht ist, ist wieder einem anderen gut.[1] Einen Beweis hierfür liefert die Schlachtung des Schafes. Das Schlachten ist etwas Schlimmes für das Schaf, etwas Gutes für den, der es ißt. Ein Beispiel hierfür ist auch der Mensch, der seines Geldes beraubt wird: das Rauben ist gut für den Räuber, aber schlimm für den Beraubten.

Aber ich finde, daß die Wirklichkeit im Widerspruch steht mit dem, was er da ausspricht, und die Sache sich im Gegensatz zu dem verhält, was er behauptet, und ich will dies mit dem Beistande Gottes erklären und beweisen und sage also: Die Enthaltung von der Unzucht und Ausschweifung betreffend ist es gar kein Zweifel, daß sie für den enthaltsamen Menschen gut ist und daß es nichts Schlimmes gibt, weder für den, der sie ausübt, noch für einen anderen. Und das Fasten und das Gebet und der Dienst Gottes sind gut für den fastenden, betenden und Gott dienenden Menschen, und es findet sich kein Übel infolge davon, weder für jenen, der sie (diese Dinge) tut, noch für einen anderen. Ferner sind die Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Barmherzigkeit und die Vergebung der Schuld gut für den, der sie betätigt, und es ist dabei nichts Übles mit ihnen verbunden, weder für denjenigen, der sie tut, noch für einen anderen, vielmehr etwas Gutes für denjenigen, dem Recht widerfährt und für den, der Erbarmen findet, wie für jenen, dem verziehen wird. Ebenso ist die Ehre gut sowohl für den, der Ehre erweist, wie für den, der Ehre empfängt, und es gibt dabei nichts Schlimmes. In gleicher Weise ist auch die Geduld und die Enthaltung von Lastern und vom Unrechtzufügen und das Meiden des Neides und Hasses gut für den, der sie (diese Tugenden) übt, und nichts Schlimmes, sondern gleichfalls Gutes für die anderen. So sehen wir, daß diese Handlungen gute Handlungen sind und mit ihnen nichts Schlimmes ist, das

[1] Auf die Frage nach dem Grunde und dem Zwecke des Bösen und des Übels in der Welt geben die meisten arabischen und jüdischen Philosophen die Antwort, daß einerseits das Böse kein Seiendes, sondern lediglich der Mangel des Guten sei, anderseits es überhaupt kein absolutes Übel gebe, sondern der oben ausgesprochene Satz gelte. Hiegegen betonten die christlichen Theologen den erziehlichen Zweck des Bösen.

mit ihnen verbunden wäre, und nichts (Schlimmes) mit ihnen statthat, weder für den, der sie tut, noch für einen anderen, wie er behauptet hat. Diese schönen Handlungen, welche ich angeführt habe, sind lauter Gutes, das von dem Vollzieher gewünscht wird und woraus er Nutzen zieht im gegenwärtigen und zukünftigen Leben, und wofür er belohnt wird von Gott und von allen Menschen. Es sind natürliche, der menschlichen Natur eingepflanzte Handlungen. Die Gegensätze aber von dem, was ich angeführt habe, sind diesseitige und jenseitige Übel, mit denen nichts Gutes verbunden ist weder für denjenigen, der sie tut, noch für einen anderen, vielmehr erreicht jenen, an welchem sie verübt werden, oft Übles. Es sind nicht natürliche Handlungen, welche der menschlichen Natur eingepflanzt sind, sondern solche, welche (von außen in sie) hineinkommen. Denn wenn die guten Taten mangeln, treten ihre Gegenteile ein, welche in jeder Sprache bei jedem Menschen getadelt werden, selbst bei dem, der sie ausführt, da ihnen nichts Gutes folgt, sondern ihr Übel, das denjenigen trifft, an dem sie verübt werden. In dieser Weise ist es also nichts mit dem, was der Philosoph behauptet und ausgesprochen hat, als handle es sich um eine zwingende Notwendigkeit, und wovon er gemeint hat, es sei unausweichlich. Ich aber führe bezüglich des Guten und Bösen noch ein kurzes, (aber) genügendes Wort an, so Gott will, und sage: Das Gute ist natürlich, das Böse ist nicht natürlich, es ist vielmehr der Mangel des Guten. Denn fehlt das Gute, so stellt sich das Schlechte ein. Es sind zwei nicht trennbare und nicht vereinbare Dinge. Eine Analogie hierfür ist der Gehorsam: fehlt er, so ist die Rebellion da; ebenso das Leben und der Tod: fehlt das Leben, so ist der Tod da; und auch das Licht und die Finsternis: wenn das Licht mangelt, ist Finsternis; und die Enthaltsamkeit und die Ausschweifung: wenn die Enthaltsamkeit fehlt, ist ihr Gegenteil da; und der Reichtum und die Armut, und was von dergleichen Dingen vorkommt. — Dieses ist's, was zu meiner Erkenntnis gelangt ist, und was mein Verstand begreift, und auch das Wort der früher lebenden Autoritäten, das ich gelesen habe. Und wenn es damit seine Richtigkeit hat, so sei Gott Lob, der aus der Wüste Wasser kommen läßt und aus dem dürren Holz[1] Früchte! Ihm sei Preis und Dank in Ewigkeit. Amen.

[1] Der Autor meint sich bescheiden selber.

IV.

Erwiderung gegen einen Philosophen, der die Erzählungen von den Wundern Christi allegorisch auffaßt.

Ich habe erfahren, was der Philosoph über Christus den Herrn berichtet, daß nämlich von ihm erzählt werde, er habe die Toten lebendig gemacht, die Augen der Blinden geöffnet und die Aussätzigen gereinigt, daß aber diese Worte keine tatsächliche Unterlage, sondern nur einen übertragenen Sinn hätten, daß er nämlich die Augen der im Herzen Blinden geöffnet und die an der Seele Toten lebendig gemacht habe, weil man gleichermaßen auch sage: N. ist blind im Herzen, und N. ist tot an der Seele; daß er aber in Wirklichkeit die Toten erweckt, die Augen der Blinden geöffnet und die Aussätzigen rein gemacht habe, das sei nicht der Fall.[1]

Da sehe ich nun, daß ich mit Gottes Hilfe mit Vernunftbeweisen und nicht aus der Schrift die Falschheit der Behauptung eines so Redenden dartun muß, und sage also: Keinem von allen Menschen ist es verborgen, daß die Religion des Christentums unter allen Völkern verbreitet ist trotz der Verschiedenheit der Sprachen und der Entfernung ihrer Länder, und es gibt deren, welche sie bekennen, aus jedem Volke nicht einen oder zwei oder ein kleines Häuflein, sondern ihrer ist eine Menge, und oft ist es ein Volk in seiner Gesamtheit, wie die Nubier, Abessinier, Franken, Rhomäer, Ungarn,[2] Armenier, Syrer, Russen und andere. Diese nicht wenigen Völker hatten vor dem Erscheinen des Christentums Götzenbilder und Religionen und Kulte, denen sie ergeben waren, und sie verließen dieselben und wurden Anhänger eines Menschen, der in seinem Äußeren schwach und ohne Soldaten, ohne Armee, ohne Geldmittel und ohne Dienerschaft war. Sodann folgten sie seinen Jüngern, nachdem er diesen entschwunden war, welches die Apostel sind, die nur ein kleines Häuflein waren, ihrer Zahl nach zwölf Personen.

---

[1] Der gewöhnliche Einwurf der Juden und Moslim gegen die Gottheit Christi.

[2] Hs : 'ngâr, eine andere 'ngâz; die Vermutungen des Hsg. (Mašriq VII. 375), der an die [H]ungari, das Nächstliegendste nicht denkt, sind überflüssig.

Diesen, in der Gestalt der Niedrigsten und der Armen, welche keine Macht und keine Gewalt besaßen, schlossen sie sich an, und dies im (ernstlichen) Eifer, weder aus Furcht noch im Fanatismus, noch infolge eines Zugeständnisses, noch wegen Beschönigung eines Wortes, sondern wegen dessen, was sie ihnen gesagt hatten: Gott hat sein Wort, d. i. seinen Logos (natq), gesandt ohne Lostrennung von sich, gleich dem Lichte der Sonne, das auf die Erde gesandt wird ohne Trennung von der Scheibe, welche dasselbe erzeugt, und gleich dem Worte, das aus dem Munde des Menschen zu dem kommt, der es hört, ohne Trennung von dem Intellekte, der es erzeugt; und er erzeugte einen Menschen aus einem Weibe, der aß und trank und begraben wurde und lebendig auferstand; der Gottheit nach ist er der Sohn Gottes, und der Menschheit nach der Sohn Mariens, denn er ist zwei Naturen, eine uranfängliche und eine zeitlich erschienene, aber eine Person; er ist nicht der Sohn eines (geschlechtlichen) Verkehrs, wie wir es aus unseren Eltern sind, sondern wie das aus dem Intellekte erzeugte Wort, oder wie das aus der Sonnenquelle erzeugte Licht, und was dergleichen vorkommt von dem, was Erzeuger und Gezeugtes ist, (erzeugt ist er) nicht aus einer Vereinigung und nicht aus einem Tropfen, und der Erzeuger ist nicht vor dem Sohne, und der Sohn nicht nach dem Vater. Sie verließen also die Götzen ihrer Väter und verwarfen, was sie in ihren Händen hatten, und folgten jenem nach. Es folgten ihnen aber nicht nur Bauern und Ungebildete und Arme, sondern Könige, Weise, Mächtige, Gelehrte, Philosophen, Dialektiker, und wenn nicht die offenkundigen Zeichen und die großen Wunder gewesen wären, mit welchen sie für denjenigen Zeugnis gaben, der sie gesandt hatte, Christus, den Herrn, und welche nicht durch die Hände derer gewirkt werden, welche Törichtes anrufen, so wären sie ihnen nicht gefolgt. Dies genügt mehr als die Zeugnisse aus den Büchern, da es ein sehr einleuchtender Beweis ist, welcher mehr als jede lange Erklärung genügt. Was aber denjenigen betrifft, der die Zeichen des Herrn Christus und die Wunder seiner Apostel verwirft, so hat er dabei nur die Absicht, die Schriften Gottes, die von ihm durch den Mund seiner Propheten geoffenbart sind, zu entwerten und die Apostel zu verwerfen, durch welche das Heil gekommen ist im einzelnen und im allgemeinen. Gott

Digitized by Google

geziemt Preis und Ehre von jetzt an und bis in die Ewigkeit. Amen.

V.

Erwiderung auf einen Philosophen betreffs der Prädestination.

1. Ich habe wahrgenommen, daß der Philosoph die Ansicht hat, Gott habe die einen für das Paradies, andere für das Feuer erschaffen, und demjenigen, welcher für das Feuer erschaffen ist, (selbst) wenn er sein Leben lang gute Werke tun würde, gebe Gott noch vor seinem Tode eine Gelegenheit zur Begehung einer bösen Tat, wenn auch nur einen Augenblick, so daß er ihn zum Feuer verurteilte; ebenso mache er demjenigen, welcher für das Paradies erschaffen ist, selbst wenn er seine ganze Zeit mit schlechten Taten ausfüllte, vor seinem Tode, wenn auch nur für einen Augenblick, ein gutes Werk leicht, so daß er dessentwegen ins Paradies einginge;[1] und als Grund gibt er an, daß der Mensch ein Sklave sei, der Sklave aber über sich kein Urteil besitze. Dies habe ich nun als eine abscheuliche Meinung gefunden, welche den, der solches bekennt, in ein nicht geringes Verderben stürzt. Denn für denjenigen, der so etwas glaubt, gibt es notwendigerweise prinzipiell keine Wegnahme der Strafe, weil ein jeder, der für etwas erschaffen ist, demselben angepaßt ist eben wegen Erschaffung dafür, wie die Wassertiere für das Wasser und die Landtiere für das Land (erschaffen sind); würde eines von ihnen aus dem herausgenommen, wofür es geschaffen ist, so ginge es zugrunde. Somit würde Gott einen ungerecht machen, da er sagt, er erschaffe einen Sünder für das Feuer, er würde ihm ferner befehlen, zu sündigen, indem er (der Mensch) in keiner Weise zu dem fähig ist, was ihm befohlen wird, schließlich würde er ihn wegen seiner Sünden mit dem Feuer bestrafen. Das Schlimmste von allem ist, daß derjenige, welcher einer solchen Meinung zugetan ist, notwendigerweise kein Bedürfnis hat zum Fasten oder zum Beten oder zum Eifer im Dienste Gottes, noch zur Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Rechtlichkeit, noch zur Verdemütigung und Beugung eines Armes, noch zur Enthaltung von den unerlaubten Dingen,

[1] So die streng orthodoxen Mutakallim, namentlich die Sekte der Aschariten, im Anschluß an den Fatalismus des Koran.

welche dem Menschen verboten, noch zu den guten Handlungen, die ihm anbefohlen sind, da diese Dinge dem Menschen weder etwas nützen, noch ihn von dem, wozu er geschaffen ist, abbringen; denn wer für das Feuer erschaffen ist, braucht die guten Werke nicht. Ebenso hat, wer für das Paradies erschaffen ist, keinen Schaden von irgend einem der verabscheuungswürdigen Werke.

2. Aber obwohl ich des Wissens beraubt und von schwacher Einsicht und mit Sünden und Vergehen umstrickt bin, sehe ich doch (sc. daß ich ihn von der Festhaltung dieser verderblichen Ansicht abbringen muß),[1] weil ich Genosse des Philosophen — Gott behüte ihn! — in der Gattung und sein Mitteilhaber in der Art bin und sein Verbündeter in der Bevorzugung (seitens Gottes) und sein Spielkamerad im (Gebrauch der) Sinne, weil ich das gleiche Endziel wie er empfangen habe, und weil mein Gott und sein Gott der nämliche ist, sodann weil die Natur, woraus wir geschaffen sind, ganz und gar ein und dieselbe, und die Muter von uns beiden eine und der Vater von uns einer ist, nämlich Adam und Eva, und weil wir außer Brüder zudem noch Onkelssöhne sind, da wir von Abraham abstammen, und auch Fremde, indem es heißt: Unser Lohn ist, daß wir hier fremd sind, und jeder Fremde ist dem anderen stammverwandt.[2] Beide haben wir auch ein gemeinsames Land und eine Sprache, und hinsichtlich der äußeren Gestalt sind wir gleichsam eins, wie es heißt: Die Menschen sind hinsichtlich der Gestalt Genossen, ihr Vater ist Adam und ihre Mutter Eva. Wenn aber die Menschen nach dem Vorausgegangenen einen (gemeinsamen) Ursprung haben, dessen sie sich rühmen, so ist es die Erde und das Wasser, und unsere Differenz in der Religion bringt uns nicht von dieser Geschlechts- uud Stammverwandtschaft ab. Darum rate ich ihm, daß er zu dem, was richtig ist, zurückkehre und die Leidenschaft verlasse, welche schon viele Leute ins Verderben gestürzt hat, die ihrer (eigenen) Stärke unterlegen sind. Auch soll er wissen, daß seine Behauptung, der Herr entscheide (mit Nötigung) über die Selbstherrlichen,[3] nicht notwendig

[1] Das Objekt folgt erst weiter unten nach der langatmigen Begründung seines Rechts zur „brüderlichen" Zurechtweisung.

[2] Ein Vers.

[3] rubûb, eig. „Herren", gemeint sind die Lebewesen, welche über sich selbst frei verfügen können.

auf die Selbstherrlichen nach allen, sondern nur nach einzelnen Beziehungen Anwendung zu finden braucht; denn dies findet, abgesehen von der vernünftigen Kreatur, keine Anwendung auf die unvernünftige in allen Umständen, sondern nur in einzelnen. So sehen wir ja das vernunftlose unter der Herrschaft des Menschen stehende Tier in manchen Dingen gezwungen, in manchen frei. Jene Verhältnisse, welche ihm aufgezwungen sind, sind aber z. B. das geringere oder größere Quantum des Futters, die Anstrengung bei der Arbeit, seine Bequemlichkeit, seine sorgfältige Behandlung, seine Vernachlässigung, und was dergleichen vorkommt. Worin es hingegen frei ist, (dazu gehört:) wenn der Esel und das Kamel, und was es dergleichen gibt, gehen und überhaupt sich fortbewegen und anhalten wollen, und ebenso wenn der Stier pflügen und wenn er schlafen will. Wenn nun aber die unvernünftige Kreatur, für die es kein Gebot und kein Verbot seitens ihres Herrn, d. i. ihres Eigentümers, gibt und kein Versprechen einer Glückseligkeit oder einer Höllenstrafe, (sowohl) gezwungen (als auch) frei ist, soll da die vernünftige Kreatur, welcher die Seligkeit für das Gute verheißen und die Höllenpein für das Böse angedroht ist, und welcher Verbote gegeben sind, gezwungen und nicht frei sein? Niemals.

3. Du mußt vielmehr wissen, o Weiser — Gott helfe dir! —, daß der Mensch das Höchste ist, was Gott geschaffen hat, weil alle erschaffenen Dinge (nur) für ihn erschaffen sind, da der Schöpfer reich ist an allem und kein Bedürfnis zu irgend etwas davon hat. Und da der Mensch der Wächter über die Dinge des Schöpfers ist, indem er auf seine Gebote geht, ist er mehr als die Engel; denn sie sind körperlose Geister, der Mensch aber ist ähnlich dem unvernünftigen Tiere mit dem Körper und gleich den geistigen, vernünftigen Engeln mit der vernünftigen, lebenden, intellektuellen Seele. Wenn darum der Mensch die Rangstufen hinaufsteigt, ist er mehr als die Engel. Derjenige aber,[1] welcher dieses sein Abbild ist und welchen Gott in Großherzigkeit und Güte erschaffen

[1] Der Philosoph macht den Einwand: Eben wegen seines hohen Ranges und seiner Ebenbildlichkeit mit Gott muß der Mensch, sollte man meinen, seinem Schöpfer vollständig unterworfen sein, so zwar, daß er geradezu prädestiniert ist, sei es zu gottgefälligen Handlungen und in deren Folge zur Seligkeit, sei es zu schlechten und damit zur Hölle.

Digitized by Google

hat, ist doch wohl in allen Dingen gezwungen und nicht frei in einzelnen, die ihn, sei es zur Seligkeit, sei es zur Verdammnis in die Hölle führen? Durchaus nicht. Wenn dem so wäre, wie der Philosoph meint, — und Gott bewahre! — so wäre das unbekannteste und niedrigste Tier mehr als der Mensch. Denn[1] dieses ist niedrig und armselig erschaffen, schließlich kommt es um, und mit seinem Wesen und seiner Armseligkeit ist es zu Ende, die nicht wie die Gestalt des Löwen einem anderen Raubtiere gegenüber und wie die Gestalt des Elefanten einem anderen großen Tiere gegenüber ist.[2] Der Mensch aber sollte als Sünder erschaffen sein, dann sterben und wegen seiner Sünden, für welche er erschaffen ist, ewig verdammt werden? Bewahre Gott vor dieser häßlichen Ansicht! Was aber das angeht, was keine Freiheit und kein Können besitzt, wie die Erde, die Wohnungen, die Pflanzen, die Lähmungen, die Gefangenschaft, und was sonst noch an Leblosem und Vernunftlosem vorkommt, so ist es doch wohl für den Menschen geziemend, daß (wenigstens) das einem Leblosen und Unvernünftigen Zukommende[3] dem Lebendigen und Vernünftigen gegeben wird, den Gott mit Verstand ausgestattet und zum Herrn und Gebieter über alles gemacht hat, was er erschuf, und dem er noch speziell Urteilskraft und Unterscheidungsgabe für die kleinsten Dinge verliehen und solches gegeben hat, womit er zur Erkenntnis seines Schöpfers gelangt. Wenn nun dies[4] nicht auf Wahrheit beruht, sondern vielmehr dem entspricht, was der Mensch zu erreichen vermag, dann hat derselbe ihm (Gott) für seine Huld zu danken, seine Größe, Kraft und Macht zu erkennen und zu wissen, daß er (Gott) ihn aus Bevorzugung und Gnade erschaffen und ihm zu seinem Wohle und seinem Nutzen Gebote und Verbote gegeben und ihn zu einem solchen gemacht hat, welcher Macht besitzt über das, was ihm geboten ist, (und) in dem, was ihm verboten ist, und daß es für ihn Strafe gibt, indem

[1] Klarer ausgedrückt: Denn bei diesem ist mit dem Tode alles aus, der Mensch aber hat, sofern er zum sündigen Leben prädestiniert ist, nach seinem Leben noch eine Ewigkeit voll Pein zu erwarten.

[2] D. h. dieses glückliche Ende hat sogar das armseligste Tier, das nicht den Vorzug der imposanten Erscheinung eines Löwen oder Elefanten hat.

[3] Was der Autor damit meint, ist nicht klar, vielleicht wie vom Tiere das absolute Ende ohne ein Jenseits.

[4] D. i. die willkürliche Prädestination seitens Gottes.

er (Gott) ihn schlägt für die (mißbrauchte) Freiheit, die er ihm gewährte, und doppelte Belohnung für den Gehorsam.

4. (Allerdings) ist es richtig, daß er ihn auch geschaffen hat gezwungen zu Dingen, welche er von sich nicht abwenden und zu sich nicht kommen lassen kann, wie Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Reichtum und Armut und die übrigen Zustände, worüber er im einzelnen nicht nach freiem Belieben verfügen kann, und zwar deshalb, damit er zu seinem Schöpfer seine Zuflucht nimmt in den von ihm verabscheuten Dingen, die unversehens über ihn kommen, und damit er ihm für das dankt, was ihn erfreut, und erkennt, daß er einen Herrn hat, der das Gute liebt, da er es anbefiehlt, und das Böse haßt, da er es verbietet, und daß etwas, wenn er es nicht verbietet, zu dem gehört, was er vorzieht, und wenn er es nicht befiehlt, zu dem, was er verabscheut. Wenn den Menschen also etwas trifft, was gegen seinen Wunsch und Willen ist, so soll er es (geduldig) ertragen und von ihm weg zu Gott fliehen und wissen, daß für ihn darin Nutzen und Vorteil liegt, der ihm reserviert bleibt, auch wenn es ihm jetzt noch ein Geheimnis ist. Ist denn derjenige, dessen Lage diese ist, genötigt und nicht frei? Keineswegs.

5. Und wenn du sagst, weil Gott etwas wisse, so geschehe nichts, außer was er weiß, so erwidere ich: Gott ist (allerdings) nichts unbekannt, sondern er weiß die Dinge (alle), und er hat den Menschen erschaffen und ihm die Freiheit gegeben, das Gute und, wenn er will, das Böse zu tun, und hat ihm das Gute geboten und das Böse verboten. Wenn er aber seinerseits weiß, daß er (der Mensch) die Sünde tun wird, so ist doch nicht das Vorauswissen für den Menschen Veranlassung zum Handeln, sondern das Handeln ist der Grund des Wissens. Darum verbirgt (auch) der Schöpfer das Wissen vor dem Menschen. Wenn aber der Mensch sagen würde: „Wenn ich sündige, o Herr, so hast du es von mir gewußt, wahrlich, ich bin also gezwungen zu sündigen, und ich habe davon keine Freiheit", so würde er ihm erwidern: „Unglückseliger! Woher weißt du, daß ich weiß, daß du sündigest, und warum weißt du nicht, daß ich auch weiß, daß du recht tuest? Mein Wissen ist verborgen vor dir und vor deinem Wesen; ich habe deine Sünde vorausgewußt, indem ich wußte, was du tun wirst, du aber hast nicht getan, wovon du etwa gewußt hättest, daß ich es

weiß.“ So ist also das Argument zwingend für ihn, und die Strafe für ihn notwendig und unabwendbar. Was jedoch gesagt werden muß, ist dies: Gott hat den Menschen trefflich und gut erschaffen, denn er (selbst) ist der Anfang des Guten und der Geber des Guten, und Gott bewahre, daß er Schlechtes erschaffe oder solches, was dem Bösen gleichkommt. Sodann hat er ihm (dem Menschen) geboten, das Gute zu tun, dessentwegen er ihn erschuf, und verboten, das Böse zu tun, wofür er ihn nicht erschuf, und hat ihm die Freiheit gegeben, von den beiden Möglichkeiten zu tun, wie ihm gefällt. Er (der Mensch) selbst aber will das Böse tun infolge der Bösartigkeit seines Handelns (überhaupt) und seiner Unkenntnis Gottes und seiner Keckheit in der Schlechtigkeit, und nicht das Wissen des Schöpfers ist es, das ihn zum Tun dessen nötigt, was er tut. Und wenn er Gutes tun würde, so wüßte es Gott gleichfalls voraus, indem er jenes von ihm wüßte. Wäre das Vorauswissen die vorausgehende Veranlassung zu einer der beiden Möglichkeiten, so würde er (Gott) zum Guten antreiben, das er liebt und bevorzugt, und nicht zum Bösen, das er haßt und verabscheut, und es verdient der Schuldige keine Strafe und der Rechthandelnde keine Belohnung. Vielmehr ist es so, daß die Handlung, für welche eine Verantwortlichkeit besteht, für den, der sie ausführt, Lohn, bezw. Strafe (zur Folge) hat auf Grund seines Handelns, nicht auf Grund des Wissens, das Gott davon hat. — Wir halten uns an den Gehorsam Gottes und meiden den Ungehorsam gegen ihn. Möge er uns helfen vor seiner Strafe, an uns seine Barmherzigkeit erweisen und uns ewig sein Paradies verleihen! Ihm gebührt Preis, Ehre, Dank und Verherrlichung jetzt und in Ewigkeit. Amen.

VI.

Über die christlichen Sekten.

(Der eigentliche Titel lautet:) Hinweis auf die in gegenwärtiger Zeit unter den Christen bestehenden Spaltungen, Darlegung der Meinungen einer jeden, Erklärung der Differenzen unter ihnen und Widerlegung der irrigen Glaubenssätze.

Wenn ich die unter den Christen bestehenden Differenzen betrachte, sehe ich, daß ich in einer gedrängten Erklärung jede Spaltung unter ihnen, die du wahrnimmst, zu erklären, ihre Unterschiede darzulegen und die Gegner zu widerlegen habe, zur Erleichterung für denjenigen,

Digitized by Google

welcher darüber nachdenkt, und ich sage unter Anrufung der Hilfe und des Beistandes Gottes:

1. Die in unserer Zeit bekannten christlichen Sekten sind folgende vier: Melchiten, Nestorianer, Jakobiten und Maroniten.[1] Unter diesen vier Sekten besteht aber keine Differenz darin, daß Gott einer in der Wesenheit und dreifach in den Attributen ist, welche Personen heißen, nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist, und daß Gott am Ende der Zeiten sein Wort, verstehe seinen Logos (natq) gesandt hat, welcher sein vor allen Zeiten aus ihm erzeugter Sohn ist, ohne Tennung von ihm und ohne Teilung, gleichwie der Mensch sein Wort zu dem hinsendet, der es hört, ohne Trennung von dem Intellekte, der es erzeugt, und gleichwie die Scheibe der Sonne das von ihr erzeugte Licht auf die Erde sendet ohne Trennung von der Scheibe, welche das Licht erzeugt; und daß er Fleisch geworden ist aus dem Heiligen Geiste und der Herrin Maria, der Jungfrau, ohne Umgang mit einem Manne, sondern durch die an sie ergangene Verkündigung des Engels Gottes; und daß er aus ihr ohne eine ihre Jungfrauschaft treffende Verletzung geboren wurde, da er (ihr) die Jungfräulichkeit bewahrte, wie er den Dornbusch, den Moses sah, bewahrte, indem er brannte und nicht verbrannte. Nur bezüglich des Herrn Christus, der aus der Herrin Maria geboren wurde, differieren sie, wenn sie auch alle an dem leuchtenden Glauben(s-Symbolum) festhalten, welchen die 318 heiligen Väter auf dem ersten Konzil in der Stadt Nizäa aufgestellt haben . . . (Es folgt dann das nizänische Symbolum.)

2. Die Melchiten bekennen, daß Christus der Herr, der aus der Herrin Maria geboren wurde, eine einzige göttliche Person ist, die aus dem Vater vor allen Zeiten erzeugt ist, und zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche Natur, und zwei Tätigkeiten (Energien), eine göttliche und eine menschliche Tätigkeit, und zwei Willen, ein göttlicher und ein menschlicher Wille, und daß die Herrin Maria Gebärerin Gottes und einer einzigen (und zwar) göttlichen Person ist.

Die Nestorianer bekennen, daß er zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche Person, ist und zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, und nur eine Tätigkeit

[1] Siehe die Vorbemerkungen!

und nur ein (d. i.) göttlicher Wille, und daß Maria nicht Gottesgebärerin, sondern die Gebärerin Christi ist.

Die Jakobiten bekennen, daß er nur eine (und zwar) göttliche Person ist, und nur eine göttliche Natur, und nur eine göttliche Tätigkeit, und nur ein (d. i.) göttlicher Wille.

Die Maroniten bekennen, daß er eine göttliche Person ist, und zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, und nur eine göttliche Tätigkeit, und nur ein, (nämlich) göttlicher Wille.

3. Was die Beweisführung der Melchiten, denen ich Armseliger angehöre, für ihre Behauptung einer Person und zweier Naturen betrifft, so sagen sie: Da wir Christus den Herrn empfangen, geboren, am achten Tage beschnitten und mit einem Körper sehen, der von der Breite, Länge und Tiefe begrenzt ist, ferner empfänglich für Zunahme und Wachstum, wie es der Begriff „Mensch", der lebend, vernünftig und sterblich ist, fordert, sodann getauft von Johannes dem Täufer, essend und trinkend, für Accidentien empfänglich, gekreuzigt, leidend, begraben, so erkennen wir, daß diese Tätigkeiten menschliche Tätigkeiten sind, welche eine menschliche Natur erfordern. Denn die göttliche Natur ist über all das Genannte erhaben. Wir bekennen also eine menschliche Tätigkeit mittels einer menschlichen Natur. Da wir ihn ferner empfangen sehen ohne Umgang mit einem Manne, geboren ohne Verletzung der Jungfräulichkeit der heiligen Mutter, angebetet von Königen Persiens, da wir sehen, wie auf ihn der Heilige Geist bei der Taufe herabkommt, wie er bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt, wie er die Toten lebendig macht, die Gichtleidenden aufstehen läßt, die Aussätzigen reinigt, weniges vermehrt, die Sünden vergibt, die Augen der Blinden öffnet, das in der Brust Verborgene weiß, die unheilbar Kranken heilt, die Sonne verfinstert, als er am Kreuze war, den Vorhang des Tempels zerreißt, solche, die in den Gräbern waren, auferweckte, am dritten Tage von den Toten aufersteht, auf den Wolken zum Himmel auffährt, zur Rechten des Vaters sitzt, zu den Jüngern im Saale von Sion den Heiligen Geist sendet, wie er ihnen versprochen hat, und da wir ihn diese Taten nur durch einen Befehl von ihm ausführen sehen, ohne Verlangen und ohne Bitte, wie bei den Propheten, welche, wenn sie gebeten hatten, oft

Erhörung fanden in dem, was sie verlangten, oft aber auch nicht erhört wurden, so erkennen wir, daß es göttliche Tätigkeiten sind, welche Gott zukommen. Wir bekennen also eine göttliche Tätigkeit durch eine göttliche Natur. Jene Handlungen sind der menschlichen Natur entzogen.

4. Wir wissen auch, daß, wenn wir (nur) eine Gottesnatur und nicht eine Menschennatur behaupteten, wir dem Inhalt des leuchtenden Symbolum widersprächen, indem es sagt, daß er vom Himmel herabgestiegen und aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria Fleisch und Mensch geworden ist, und wir würden (bei einer solchen Behauptung) auf die Natur der Gottheit etwas anwenden, was ein mit Verstand und Vernunft Begabter nicht aussprechen darf.[1] Und wenn wir sagten, er sei (nur) eine menschliche Natur und nicht eine Gottesnatur, so widersprächen wir wieder dem Symbolum, (das sagt,) daß er der einzige Sohn Gottes ist, aus dem Vater vor allen Zeiten erzeugt. Wenn wir aber einen Blick ins heilige Evangelium tun, finden wir, daß die Evangelisten Matthäus und Lukas Christus, dem Herrn, eine menschliche Abstammung geben, die Evangelisten Markus und Johannes aber sich über die Gottheit aussprechen, indem sie ihm eine göttliche Abstammung geben. (Es folgen Beweisstellen aus den Evangelien für die menschliche und die göttliche Natur: Matth. 8, 20; Joh. 10, 30; 14, 9; 10, 38. 33/37; Matth. 16, 16.) Wir sehen also zweierlei an einem Individuum und die Erwähnung von zwei Erzeugten im heiligen Evangelium und im leuchtenden Symbolum, eines göttlichen und eines menschlichen Erzeugten. Wenn wir uns die Einigung näher betrachten, so finden wir, daß man in dreifachem Sinne von einer solchen spricht, nämlich von einer augenfälligen[2] Einigung, d. i. die des Feuers mit dem Eisen, von einer nachbarlichen, wie die des Öles mit dem Wasser in der Lampe, und von der Einigung der Vermengung, wie die des Essigs mit dem Honig. Sehen wir diese Einigungen näher an, so finden wir weiter, daß die augenfällige Einigung dem Gegenstand unserer Untersuchung am nächsten kommt. Denn solange das Feuer mit dem Eisen vereinigt ist, ist das Stück eines (und zwar) zwei

[1] D. i. die Fleisch- und Menschwerdung.
[2] ittiḥâd ẓuhurî.

Naturen in sich verbindend. Jede Natur ist für sich selbst bestehend, ohne daß die eine durch die andere eine Verletzung erleidet, und das Stück (Eisen) ist eins und nicht zwei, und insofern es Feuer ist, brennt und leuchtet es, und insofern es Eisen ist, ist es für Brechen, Abschneiden und Zusammenlegen empfänglich, ohne daß die Natur des immateriellen Feuers eine solche Schädigung tangiert wie die Natur des Eisens. So erkennen wir, daß die Einigung der zwei Naturen Christi, des Herrn, in seiner einzigen Person der Einigung der Natur des immateriellen Feuers mit der Natur des materiellen Eisens in der Person (sic!) des einen Stückes gleicht, welches zwei Naturen und zwei Tätigkeiten in sich verbindet. Insofern er Gott ist, hat er die Wunder gewirkt, und insofern er Mensch ist, die Schwachheit gezeigt, und dieses sind die beiden Tätigkeiten des einen Herrn Christus, welcher als Sohn Gottes, d. i. als sein von ihm vor allen Zeiten erzeugter Logos (natq) uranfänglich, ewig und erschaffend ist, und insofern er aus der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist und gelitten hat, Mensch, zeitlich und erschaffen ist. So halten wir also fest an der augenfälligen Einigung, welche wie das Feuer und das Eisen ist.

5. (Wiederholung und Überleitung zum Beweise der einen Person.) Christus, der Herr, sagt im heiligen Evangelium zu den seligen Aposteln: Gehet zu allen Völkern und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wir ersehen also: Wenn wir wie die Nestorianer sagten, Christus sei zwei Personen, für jede Natur eine Person, so wäre das Wort Christi an seine Jünger im Evangelium nicht klar, da die drei Personen, welche zur Taufe angeordnet sind, vier sein müßten, nämlich die Person des Vaters, die zwei Personen Christi, des Herrn, und die Person des Heiligen Geistes. Halten wir aber eine der beiden Personen Christi, welche die Nestorianer behaupten, fest und lassen die andere beiseite, so trennen und zerteilen wir ihn, und unsere Taufe und unser Glaubensbekenntnis geschieht mit einem halben und nicht mit dem ganzen Christus, und das ist eine Gottlosigkeit, vor der Gott bewahre. Darum ist es uns klar, daß Christus eine Person ist und zwei Naturen und zwei Energien. Wenn die Nestorianer sagen: Da die Melchiten behaupten, Christus sei eine Person, d. i. die Person des

Digitized by Google

ewigen Sohnes, dann war das sichtbare Individuum, welches aß und trank, welchem Accidentien inhärierten, und das für die Begrenzungen und für Zunahme und Wachstum empfänglich war, für ihn keine Person, — so erwidern wir: Der ewige Sohn nahm aus der Herrin Maria nicht eine Person, sondern eine menschliche Natur an, und durch letztere wurde seine Person eine Person. Die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, sind tatsächlich in einer Person, nämlich in der Person des ewigen Sohnes, geeinigt. Falls er eine menschliche Person angenommen hätte, so hätte keine Einigung im Zeitpunkte der Verkündigung stattgefunden, und es wären zwei, zwei Christus und zwei Individuen.

Was die zwei Willen angeht, so ist die Widerlegung der gegen diese gerichteten Argumentation in der Widerlegung der Maroniten enthalten. Dies ist die Meinung der Melchiten.

6. Die Nestorianer aber fordern die Einigung der Nachbarschaft, nämlich des Öles und des Wassers in der Lampe. . . . (Die nestorianische Lehre) hat aber zur Folge die Annahme von zwei Söhnen und zwei Individuen und zwei Christus. Ihre Unhaltbarkeit[1] ergeht deutlich (aus der Taufformel und aus Gal. 4, 4. 5). Dies (Apostelwort) beweist, daß der ewige Sohn derselbe Sohn Gottes ist, der aus Maria mit der unter dem Gesetze stehenden menschlichen Natur geboren wurde, nicht mit der göttlichen, da der Natur der Gottheit nicht Geburt, Beschneidung und Stellung unter das Gesetz oder irgend eines von menschlichen Dingen attribuiert wird. (Dasselbe beweist auch das Symbol. Nicaen.: et in unum Dominum . . . et sepultus est. Rekapitulation, Überleitung zur Widerlegung der Jakobiten.)

7. Mit ihrer Behauptung einer, d. i. göttlichen Natur kommen sie zu der Folgerung, daß der Empfangene, Geborene, Beschnittene, dem die Begrenzungen und Accidentien inhärieren, der aus dem Vater erzeugte Sohn ist, durch welchen alles kraft der göttlichen Natur erschaffen wurde, da sie ja nicht zwei Naturen anerkennen, eine über die Begrenzungen und Accidentien erhabene göttliche Natur und eine menschliche, welcher die Begrenzungen und Schwächen inhärieren. Mit dieser abscheulichen

[1] eig. „Verderbtheit".

Meinung kommen sie folgerichtig zum Schluß, daß ihr Gott gestorben ist und begraben wurde, drei Tage im Grabe blieb und daß die göttliche Natur für Leiden zugänglich war. Die Nestorianer teilen und trennen Christus, und die Jakobiten lassen ihn ganz verkehrterweise mit ihrer Behauptung einer von den zwei Naturen vermengt sein und machen ihn (damit) nicht zu Gott und nicht zu einem Menschen, gleich dem Essig und dem Honig, durch deren Vermengung jedes seine Natur verändert, so daß der Essig nicht die Natur von Essig und der Honig nicht die Natur von Honig ist, und keine der beiden Naturen mehr für sich besteht, sondern daß eine dritte Natur wird, nämlich Sauerhonig.[1] Wenn sie aber sagen: Wir behaupten, daß er nur mit dem Leibe gelitten hat und diesem die Begrenzungen und Accidentien inhärieren, so erwidern wir: Da ihr einen Leib anerkennt, so müßt ihr auch zwei Naturen anerkennen, eine erschaffende und eine geschaffene . . . Die göttliche Natur ist aber von der menschlichen nicht getrennt seit der Zeit, da die Einigung mit ihr in der Person bei der Verkündigung stattfand, d. i. die oben erwähnte augenfällige Einigung im Schoße der Herrin Maria, und auch nicht bei der Geburt, noch bei der Beschneidung, noch am Kreuze, noch als er im Grabe mit dem Leibe und in der Vorhölle mit der Seele war, noch im Paradiese mit dem Schächer, noch beim Sitzen zur Rechten des Vaters, da die göttliche Natur unteilbar und unzertrennbar, leidenslos und schmerzlos ist, vielmehr das All erfüllt ohne Einschränkung und ohne Inhärierung eines Accidens.

(Beweise für die beiden Naturen enthalten auch: Joh. 20, 17; Matth. 27, 46. — Erklärung von Joh. 1, 14 im orthodoxen Sinne gegenüber der monophysitischen Auffassung, infolge welcher) der aus Maria Geborene der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sein müßte, da die Gottheit nicht drei Naturen ist, von welcher eine sich geeinigt hat (sc. mit der Menschheit), während die zwei anderen gleich den Personen nicht geeinigt sind. Wenn dies die Jakobiten und Maroniten daraus folgern, daß man sagt: „Heilig (ist) Gott, heilig der Mächtige, heilig der Unsterbliche, der für uns gekreuzigt wurde", so machen sie den Vater und den Sohn zum Gekreuzigten,

[1] sikanǧabîl, sonst sikanǧabîn, Oximel.

Digitized by Google

weil „Gott“ der Vater, „der Mächtige“ der Sohn und „der Unsterbliche“ der Heilige Geist ist.

8. (Die monotheletische Lehre der Maroniten. Die Widerlegung der Lehre von einer Tätigkeit ist in der Darlegung des melchitischen Glaubens enthalten. Für die zwei Willen in Christus führt der Verf. Luk. 22, 42 an.

Zum Schlusse bittet er Gott um Beseitigung der Ungerechtigkeiten gegen die Kirche, Vereinigung aller Getrennten und Befestigung der geistigen Liebe unter ihren Kindern.)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Eug. Rolfes:*** **Aristoteles' Metaphysik.** Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. 2. Hälfte. Buch VIII—XIV. Leipzig, Dürr 1904. 200 S.

Es war ein glücklicher Griff der Dürrschen Verlagshandlung bei Herausgabe der „Philosophischen Bibliothek“, Dr. Rolfes mit der Übersetzung von Aristoteles' Metaphysik zu betrauen. Rolfes ist durch seine früheren Arbeiten hinlänglich als tüchtiger Aristoteleskenner bekannt, in dem gründliche philosophische Bildung mit philologischer Gelehrsamkeit sich paart. Insbesondere ist der Übersetzer auch ein gründlicher Kenner des hl. Thomas von Aquin, dessen Kommentar zweifellos den besten Schlüssel bildet zum Verständnis des Stagiriten. Rolfes bekennt auch unumwunden: „Thomas verdanken wir das Beste, was wir etwa in dieser Arbeit zustande gebracht haben.“ (Erste Hälfte, Einleitung.) Aber auch andere bedeutende Erklärer und Übersetzer werden berücksichtigt und benützt: Bessarion, Schwegler, Bender, Kirchmann, Bonitz, Alexander von Aphrodisias, Sylv. Maurus, Bullinger.

Rolfes hat sich bemüht, wörtlich zu übertragen. Dennoch liest sich die Übersetzung ziemlich fließend und ist leicht verständlich. Der beigefügte Kommentar ist vortrefflich. Verschiedenemal findet Dr. Rolfes Gelegenheit, den großen Vorzug der Erklärung des hl. Thomas vor der rein philologischen Bonitz' und Schweglers hervorzuheben. Wo diese an der Oberfläche haftende Erklärung ratlos ist, weiß Thomas aus dem tieferen Verständnis des Zusammenhanges heraus Bescheid zu geben.

Nur eine kritische Bemerkung bezüglich der uns vorliegenden zweiten Hälfte der Metaphysik möge hier Platz finden. Anmerkung 35 zum elften Buche werden aktive und passive Bewegung als nicht sachlich voneinander verschieden hingestellt. Allein nach Aristoteles sind sie „dem Sein nach verschieden“. Zur Erklärung diene S. Thomas S. c. Gent. c. 57: Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et alia recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur

Digitized by Google

facere et pati. Ref. befand sich auch einmal in der Meinung, daß Tätigkeit, Leiden und passive Bewegung sachlich nicht verschieden seien. Weitere Studien haben ihn jedoch dazu geführt, diese drei real voneinander zu unterscheiden. Die aktive Bewegung, die Tätigkeit ist eine Vollkommenheit des Tätigen, kraft welcher dieser das Werden des Leidenden tatsächlich von sich abhängen hat.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

2. ***Carol. Frick S. J.:*** **Ontologia sive Metaphysica Generalis in usum scholarum.** Editio aucta et emendata. Friburgi Br., Herder 1904. 8°. 228 S.

Dieses Lehrbuch, welches i. J. 1893 zum erstenmal aufgelegt worden ist und nun nach 11 Jahren bereits zum drittenmal erscheint, bildet den zweiten Teil des von Jesuiten-Professoren für den Gebrauch der Studierenden herausgegebenen cursus philosophicus. Schon der Umstand, daß dieses literarische Unternehmen gewissermaßen von den philosophischen Vertretern oder doch den aktiven Philosophieprofessoren der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten ausgeht, kann eine hinreichende Bürgschaft dafür sein, daß die einzelnen Bändchen des Werkes tüchtige und wertvolle Arbeiten sind, und tatsächlich dürfen wir diese Anerkennung, die wir bereits der Logik des Verfassers gezollt haben (vgl. Theol. Revue 1903 Sp. 91), auch der vorliegenden Ontologia widerfahren lassen. Der Autor schöpft aus den bewährten Quellen der Vorzeit, aus Aristoteles, Augustin und Thomas, und er selbst verfügt über eine bedeutende Schulung, die sich mit gewissenhaftem Fleiße und sorgfältiger Genauigkeit verbindet.

Nichtsdestoweniger ist uns an dem Buche, soweit wir es durchgesehen haben, verschiedenes aufgestoßen, was wir beanstanden zu sollen glauben. Es sind zum Teil bloß Dinge methodologischer Art; es ist aber auch ein Punkt von sachlicher, und zwar sehr großer Bedeutung.

Den Begriff der Ontologie faßt der Autor so: scientia rerum, prouti sub rationibus maxime abstractis et communissimis exhibentur, S. 1. Diese Definition fügt sich in den Rahmen der Philosophie, wie er sie definiert, nicht gehörig als Teil ins Ganze ein, abgesehen davon, daß sie nicht einfach genug ist. Die Philosophie ist ihm nämlich, Logica S. 1, scientia rerum per causas ultimas. Sollte nun „ratio" in der Definition der Ontologie so viel sein wie causa, so sieht man keinen Unterschied zwischen der Philosophie und der Ontologie. Bedeutet aber ratio, wie der Verfasser wohl will, begriffliches Moment oder Eigenschaft, so sieht man nicht, was diese mit den Ursachen zu tun haben. Nebenbei bemerkt, wenn wir etwas spitzfindig sein wollen: wie gehört nach dieser Definition der Philosophie Gott als Objekt in sie hinein, der doch als ultima ratio selbst ohne causa und ratio ist; wäre es da nicht besser, zu sagen: scientia de ultimis causis rerum? Man sieht auch aus der Definition des Verfassers von der Philosophie nicht, wie sich ihr die drei Teile, die Kosmologie, Psychologie und Theologie, unterordnen. Kosmologie und Psychologie betrachten doch ihr Objekt nicht nach den absolut, sondern nur relativ letzten Ursachen. Auf Seite 3 der Ontologie in der ersten These spricht der Verfasser von dem conceptus entis ut sic (besser hätte er gesagt: qua talis oder ut ens est). Er hätte also einfach mit Aristoteles die Philosophie schlechthin als scientia entis, ut ens est, definieren sollen. Dann hätten sich ihm sehr einfach zwei Teile ergeben: Die Ontologie als Wissenschaft vom Seienden nach seinen allgemeinen

Digitized by Google

Bestimmungen und die Theologie als Wissenschaft von Gott als der Ursache des Seienden als solchen. Vgl. unsere Übersetzung d. arist. Metaphysik Bd. 1, S. 4. Dann hätte er von der Philosophie schlechthin die Beziehungsweise, secundum quid, so genannte oder, was dasselbe ist, von der Philosophie im engeren und eigentlichen die im weiteren und uneigentlichen Sinne unterscheiden sollen. Vgl. Ar. Metaph. IV, 3, 1005 b 1: „es ist also auch die Physik eine Weisheit, aber nicht die erste." Diese Weisheit oder Wissenschaft zweiter Ordnung betrachtet das Seiende nicht als Seiendes, sondern insofern es ein Stück des Seienden ist, ein Seiendes bestimmter Art, ein ens mobile oder ens quantitativum oder ens animatum, und erforscht seine letzten Ursachen wieder nur, insofern es ein solches Seiende, nicht insofern es Seiendes überhaupt ist, und so ergeben sich denn als besondere Teile der Philosophie die philosophische Naturlehre, Mathematik, Seelenlehre. Vgl. Gredt, Elementa Philosophiae I, 80 f.

Die Einteilung der Ontologie. Der Vf. macht drei Teile, 1. de ente in communi sive transscendentali, 2. de ente categorico sive de summis entis generibus und 3. de entis perfectione. Es ist nicht zu billigen, daß diese drei Teile zuerst ohne Erklärung einfach aufgezählt werden, S. 1, und erst bei der Einführung in den zweiten Teil, S. 118, ihre Erklärung erhalten. Die zwei letzten Teile sollen nämlich, wie da gesagt wird, unter dem gemeinsamen Begriff der divisio entis stehen, der divisio nämin classes und der divisio secundum gradum perfectionis. Wie stimmt es aber damit, daß die divisio in potentiam et actum im ersten Teil behandelt wird, von S. 38 an? Unser Verfasser hätte wohl besser getan, etwa so einzuteilen, wie es in dem eben angeführten Lehrbuch von Gredt O. S. B. geschieht: 1. de entis natura eiusque proprietatibus, 2. de supremis entis divisionibus und 3. de principiis entis seu de causis, I, 159. Frick handelt von den Prinzipien oder den Ursachen im zweiten Teil, und zwar in recht singulärer Weise im Anschluß an die Kategorie der Relation. Die Relation im allgemeinen hat doch inbezug auf Seinsgehalt die letzte Stelle; wie tief schneidet dagegen die Ursächlichkeit in das Dasein der Dinge ein!

Die Kategorien. S. 119 heißt es: de solis divisionibus supremis entis ab alio seu finiti hoc libro agemus. Das ist nicht ganz genau gesprochen. Nach Aristoteles wird das Seiende überhaupt in die Kategorien eingeteilt. In der Kategorie der Substanz steht dann beides, Geschaffenes und Ungeschaffenes, in der der Accidentien freilich nur Geschaffenes. Die göttliche Substanz ist zwar nicht in dem Sinne Substanz, als wäre sie Trägerin von Accidentien, was der Verf. auf S. 126 ganz richtig hervorhebt, sie ist aber in viel vollkommenerer Weise Substanz, d. h. ens per se, als die Kreaturen.

Das ens in potentia und das ens in actu. Hier gehen unsere Wege auch in sachlicher Beziehung weit auseinander. Nach dem Verf. soll in den Kreaturen kein wirklicher Unterschied von Sein und Wesen im Sinne von actus und potentia stattfinden, außerdem soll auch St. Thomas keinen solchen Unterschied gelehrt haben. Der Verf. meint auch, in der über diesen Lehrpunkt in der letzten Zeit geführten Kontroverse hätten seine Ordensgenossen Limbourg und Noldin die Gründe der Gegner klar widerlegt. Endlich ist er der Ansicht, die Frage sei nicht so wichtig, um sich über sie den Kopf zu zerbrechen, nur daran müsse man festhalten, daß Gottes Wesenheit begrifflich Sein sei, die der Kreaturen aber nicht. Wir würden die Grenzen der Kritik überschreiten, wenn wir diese Behauptungen, die uns samt und sonders falsch erscheinen, sämtlich eingehend widerlegen wollten. Doch sei es uns gestattet, dies wenigstens an einer Behauptung

Digitized by Google

zu tun. Der Verf. will den hl. Thomas auf seiner Seite haben. Diese Auffassung ist schon im Phil. Jahrbuch mit Entschiedenheit zurückgewiesen worden. „Mag," so läßt sich in demselben, 1904, S. 456, ein Rezensent vernehmen, „mag die distinctio realis essentiae et existentiae in creaturis noch so umstritten sein, daß Thomas dieselbe lehre, scheint uns denn doch eine ausgemachte Sache zu sein, an der die Ausführungen des Verf. nichts zu ändern vermögen." Wie sehr aber mit Recht der Rezensent so urteilt, mögen folgende Gründe zeigen.

In der sogenannten Summa contra gentiles I, 22 beweist der doctor angelicus den Satz, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse. Hätte er nun geglaubt, daß von den Kreaturen dasselbe gilt, so hätte er einfach sagen können, die Annahme eines wirklichen Unterschiedes von Wesen und Sein sei schon bei den Kreaturen undenkbar und könne darum umsoweniger bei Gott gemacht werden, der ja das allereinfachste Wesen ist. Er sagt aber nichts dergleichen, sondern beweist vielmehr seinen Satz in sechsfacher Weise aus der Eigentümlichkeit der göttlichen Natur. Diese unsere Deduktion findet eine Art Bestätigung in den Worten, die man bei dem Ferrariensis in der Einleitung zu dem angeführten Kapitel liest: „In creaturis quidem secundum S. Thomae doctrinam esse a quidditate realiter distinguitur, in Deo autem idem est actualitas existendi et Deitas."

Ausdrücklich lehrt Thomas den Unterschied zwischen Dasein und Wesen der Kreaturen und den Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen ihnen und Gott besteht, ebendaselbst II, 52; „non est opinandum", so fängt er dieses Kapitel an, „quod substantiae intellectuales divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est."

Daß hier nun ein wirklicher oder realer Unterschied und nicht bloß ein begrifflicher oder virtualer gemeint ist, wie er etwa zwischen dem göttlichen Denken und Wollen besteht, lehrt erstens die Erwägung, daß immer bis zum Erweis des Gegenteils ein wirklicher Unterschied zu präsumieren ist, so oft man von einem Unterschiede schlechthin redet.

Zweitens lehrt es gleich der erste Beweisgrund, den Thomas für seine Lehre anführt: dem Sein, sagt er, kann nichts anhaften, was vom Sein verschieden wäre, und so könnte keine Verschiedenheit der Dinge sein ohne Unterschied ihres Seins und Wesens. Uns bedünkt, wenn dieser Unterschied nur virtuell wäre, so haftete doch tatsächlich dem Sein etwas an, was aber machte, daß es ein besonderes und unterschiedenes Sein wäre.

Drittens folgert Thomas gleich nach dem angeführten Kapitel, daß sich in den intellektuellen Kreaturen eine Zusammensetzung aus potentia und actus findet, und er folgert es daraus, daß sich in ihnen die beiden Momente des Wesens und Seins finden, von denen das zweite die Vollendung des ersten ist. Ebenso erklärt er Summa th. I, III, 4, wenn in Gott ein Unterschied von Sein und Wesen wäre, so würde sich das erste zum zweiten verhalten wie der Aktus zur Potenz. Diese Folgerung wäre aber hinfällig, wenn sich das Sein von der Wesenheit nicht wirklich unterschiede. Sie wäre aber auch inhaltlich ohne Sinn. Denn wäre jener Unterschied nicht wirklich, wie zwischen Ding und Ding, so könnte die Zusammensetzung nur bedeuten, daß die gedachte Wesenheit mit dem wirklichen Dasein zusammengesetzt wäre. Eine Zusammensetzung von Gedachtem und Wirklichem ist aber ein Unsinn. Man kann zwar sprechen von einer compositio ex genere et differentia, aber da weiß jeder, daß beides allgemein ist und als solches kein Dasein hat. Dagegen das

Digitized by Google

Dasein ist etwas Reales und kann also mit der Wesenheit keine Zusammensetzung erleiden, wenn sie nicht auch real ist.

Viertens und letztens spricht sich Thomas in dem folgenden, dem 54. Kapitel über den Unterschied aus, der zwischen dem Verhältnis von Materie und Form und dem von Substanz und Sein besteht. Hier mußte er doch nach dem Standpunkte der Gegner sagen, in dem zweiten Verhältnisse finde sich nur ein virtueller Unterschied vor. Denn beim ersten Verhältnisse haben wir es offenbar mit einem realen Unterschiede zu tun. Davon sagt er aber kein Wort. Vielmehr ist der Unterschied der beiden Verhältnisse nach ihm ein ganz anderer. Daß aber bei beiden gleichmäßig der wirkliche Unterschied der Glieder des Verhältnisses vorhanden ist, setzt er noch ganz offenbar voraus, wenn er an demselben Orte erklärt, daß in den aus Materie und Form zuzammengesetzten Substanzen eine doppelte Zusammensetzung von Actus und Potentia sich findet: die eine neue Zusammensetzung der Substanz selbst, nämlich die aus Materie und Form, und die andere die aus der zusammengesetzten Substanz und dem Sein.

So viel mag bezüglich der Auffassung und Lehre des hl. Thomas genügen. Was die innere Berechtigung der Lehre selbst betrifft, so ist, wie gesagt, hier nicht der Ort, des näheren darauf einzugehen. Das aber bleibe nicht unverschwiegen, daß diese Lehre, wie wir uns, zwar erst im Laufe der Zeit und durch fortgesetztes Nachdenken, überzeugt haben, eine oder gar die Fundamentalfrage der Philosophie berührt. Der Gottesbeweis als Beweis eines actus purus kann nicht gründlich geführt werden, ohne daß das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit oder von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ins klare gebracht wird, und wir glauben, daß man es nicht genügend erklären kann ohne die Annahme, daß sich die Wesenheit zur Wirklichkeit wie die Potenz zum Akt oder auch wie die Materie zur Form verhält. Uns dünkt, wenn die geschaffene Wesenheit dasselbe mit dem Dasein wäre, so wäre sie auch actus purus, und es könnte an dem geschaffenen Ding kein Wandel vorkommen. Denn das Dasein ist Wirklichkeit, letzte Form und Vollendung des Seins, diese aber ändert sich nicht, sondern nur das kann sich ändern, was sie hat, ihr Inhaber, ihr Subjekt. Ist dieses nicht vom Sein verschieden, so kann man mit Herbart der Annahme nicht entgehen, daß die Veränderung der Dinge nur Schein ist, weil sie einen inneren Widerspruch enthält.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß die Beweisgründe des Verfassers für den bloß virtuellen Unterschied von geschöpflichem Sein und Wesen leicht zu widerlegen sind. So sagt er z. B., es entstehe ein regressus in infinitum, wenn man den realen Unterschied annähme. Denn das Sein müßte dann wieder als geschaffene Entität in Wesen und Sein zerfallen. Die Antwort lautet, daß nicht das geschaffene Sein, sondern die geschaffene Wesenheit aus den beiden Momenten bestehen soll.

Bonn-Dottendorf. Pfarrer Dr. Rolfes.

3. ***Erich Wasmann S. J.:*** **Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.** 2. verm. Aufl., Freiburg i. Br., Herder 1904. 8°. 324 S.

Gegen den Verfasser dieser Schrift haben wir im 18. Jahrgang dieses Jahrbuchs S. 458 ff. einige Bemerkungen unter der Überschrift: Die Stelle Gen. II, 7 und die Deszendenztheorie veröffentlicht. Der Umstand, daß Wasmann in der vorliegenden Schrift teils ausgesprochen teils

stillschweigend auf unsere Bemerkungen reagiert, bildet die äußere Veranlassung der gegenwärtigen Besprechung.

Wasmanns Publikation kann eigentlich nicht als eine zweite Auflage bezeichnet werden. Sie ist im wesentlichen nur die erste Zusammenfassung einer Reihe von Artikeln, die in den Laacher Stimmen erschienen sind (1901- 1903). Daher mag es kommen, daß die Zusammengehörigkeit der beiden Teile, Biologie 1—166 und Entwicklungslehre 167 bis zum Schluß, nicht so ohne weiteres einleuchtet. Auch weiß man nicht, ob man eine naturwissenschaftliche oder eine apologetische Schrift vor sich hat. Das Naturwissenschaftliche steht der Form nach selbstständig da, ohne einem höheren Zwecke untergeordnet zu sein; die apologetischen Auseinandersetzungen erscheinen mehr als ein nachträgliches Fazit oder als eine Verwahrung gegen Mißdeutung. Doch das hat nicht viel zu sagen. Jedenfalls haben wir eine höchst wertvolle Publikation vor uns, für die wir dem Verfasser zu großem Danke verpflichtet sind. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß wir in Deutschland nicht grade viele katholische Philosophen und Theologen haben, die zugleich hervorragende Naturforscher sind. Ein solcher ist aber P. Wasmann anerkanntermaßen. Er vertritt im ersten Teil seiner Schrift den Standpunkt, daß alles organische Leben von Lebendigem stammt. Es gibt keine Urzeugung. Daraus zieht er den Schluß, daß, da das Leben auf Erden nicht ewig bestanden haben kann, eine außerweltliche Ursache gewesen sein muß, welche aus der Materie die ersten Organismen hervorbrachte. Demnach ist ihm die Schöpfungstheorie ein Postulat der Wissenschaft, S. 164 f. Im zweiten Teil seines Buches sucht er die Frage zu entscheiden, ob man sich inbezug auf die Entstehung der Arten für die Konstanz- oder die Deszendenztheorie aussprechen soll, d. h. anzunehmen ist, daß die jetzigen Arten und Gattungen der Pflanzen- und Tierwelt von Anfang an da waren oder daß sie sich erst im Lauf der Zeit durch Entwicklung aus einem oder mehreren gemeinsamen Stämmen gebildet haben.

Hier neigt nun unser Verfasser mehr der zweiten Annahme zu und spricht er sich auch über die Abstammung des Menschen in einer Weise aus, die unsere Verwahrung im Jahrbuch für Philosophie veranlaßt hat.

Er hält den leiblichen Zusammenhang des Menschen mit der Tierwelt nicht für geradezu wissenschaftlich ausgeschlossen und will darum die Möglichkeit tierischer Abstammung in irgend einer Weise offen gehalten haben, wenn es auch mit dem wissenschaftlichen Nachweis ihrer Wirklichkeit einstweilen noch gute Wege haben möge.

In den Laacher Stimmen hatte er sich aber auch so geäußert, als ob dieser Standpunkt mit der Hl. Schrift nicht im Widerspruch stände, ja sogar an der Auffassung des hl. Augustin und des hl. Thomas eine gewisse Stütze hätte.

Es freut uns nun, zu sehen, daß Wasmann in der Buchausgabe seine Behauptungen wesentlich gemildert hat. Zwar die direkte Schriftwidrigkeit der Hypothese will er auch jetzt noch nicht einräumen, S. 279; doch bemerkt er S. 284 in der Anmerkung 1: „Man kann es den Exegeten keineswegs verdenken, wenn sie in Anbetracht des nächstliegenden Sinnes im Schöpfungsbericht und mit Rücksicht auf Entscheidungen wie jene des Provinzialkonzils von Köln 1860 (tit. IV, cap. 14) mit großer Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber der Abstammungslehre zu Werke gehen.“ Das genannte Konzil hat nämlich gerade mit Berufung auf Gen. II, 7 den Spruch gefällt: „Primi parentes a Deo immediate conditi sunt, Gen, II, 7. Itaque scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae

imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse.“ Uns scheint aber, daß Wasmanns Ansicht durch diese Entscheidung, die freilich nicht die höchste Autorität besitzt, direkt getroffen wird. Oder soll etwa mit spontanea die Zielstrebigkeit ausgeschlossen sein, die Wasmann behauptet, da er auch die hypothetischen Stammesveränderungen vor der Entstehung des Menschen auf diese Entstehung von vornherein hinzielen läßt? Doch das kann nicht sein. Denn der beschränkende Zusatz: si corpus quidem spectes, zeigt, daß solche Gelehrte verurteilt werden sollen, die die Seele nicht mit in die Entwicklung einbeziehen, also gläubige Gelehrte, welche die Vorsehung nicht leugnen. — Auch inbezug auf Augustin drückt Wasmann sich jetzt viel vorsichtiger aus. Denn nachdem er S. 282 gesagt hat: „es könnte manchem passender erscheinen, daß Gott, statt den Menschen gleich in heutigem Zustande zu erschaffen, auch bei seiner Hervorbringung, wie bei derjenigen der übrigen Naturwesen, sich der natürlichen Ursachen insoweit bediente, als sie fähig waren, zur Entstehung des ersten Menschen mitzuwirken,“ nachdem er dies also gesagt hat, fügt er bei: „In ähnlichem Sinne lassen sich auch einige Ausführungen des hl. Augustin de genesi ad literam deuten, obwohl es schwer sein dürfte, den ganzen und vollen Sinn seiner Worte zu erfassen.“ Warum hat Wasmann nicht lieber direkt eingestanden, daß er St. Augustin in dieser Frage wider sich hat? Hätte er die Ausführungen in unserem früheren Artikel etwas aufmerksamer lesen wollen, so hätte er nicht umhin gekonnt, das zu tun. Was endlich den hl. Thomas betrifft, so ist das, was man nunmehr in der Buchausgabe S. 282 f. anstatt der einschlägigen Bemerkungen in den Laacher Stimmen liest, geradezu so viel als eine stillschweigende Zurücknahme.

Ein ganz merkwürdiges und fast unverständliches Mißgeschick ist übrigens P. Wasmann — wir können das nicht ganz verschweigen — begegnet, indem er sich gegen eine vermeintliche Mißdeutung seiner Anschauung vor uns verwahrt. „Aus der ersten Auflage,“ so läßt er sich S. 279 Anm. 2 vernehmen, „hat ein Rezensent, Dr. E. Rolfes, herausgelesen, daß ich die tierische Abstammung des Menschen (dem Leibe nach) als meine eigene Überzeugung verteidige.“ Wir erwidern hierauf, daß jeder, der auf dieses hin unseren Artikel im Jahrbuch nachsieht, sich ohne Mühe überzeugen kann, wie dort von einer solchen Auffassung des Wasmannschen Standpunkts keine Spur zu finden ist. Es ist uns auch nie im Traume eingefallen, zu meinen, Wasmann verteidige die tierische Abstammung des Menschen als Wirklichkeit. Wir haben ihn immer nur von der Möglichkeit verstanden. Übrigens wird P. Wasmann in der in Vorbereitung begriffenen Neuauflage seines Buches diese Anmerkung, wie uns ein Ordensgenosse von ihm schriftlich versichert, fortlassen.

Unsere Leser werden aber fragen, welches denn nun eigentlich die Gründe sind, die unseren Autor bestimmen, der Evolutionslehre gegenüber eine verhältnismäßig so freundliche Stellung einzunehmen. Sind denn wirklich durch den Fortschritt der Wissenschaften so große Dinge an den Tag gekommen, daß es gegenwärtig bedenklich erscheint, an einer ursprünglichen Geschiedenheit der Arten oder auch nur an der unmittelbaren Erschaffung des Menschen so ganz unbedingt festzuhalten? Der Autor führt hauptsächlich zwei Gründe an. Erstens soll die Lehre von der Entwicklung der Organismen in der Konsequenz des Kopernikanischen Weltsystems liegen. Die Himmelskörper sind allmählich aus einem gasförmigen und glühenden Zustand in den gegenwärtigen Zustand übergegangen. „Liegt es da nicht sehr nahe,“ fragt W. S. 180, „daß wir dasselbe

Digitized by Google

Prinzip der selbsttätigen Entwicklung auch auf die lebenden Wesen anzuwenden suchen, die unsere Erde bevölkern? Denn mit der geologischen Geschichte unserer Erde geht ja eine Geschichte der Organismen Hand in Hand, welche sie seit dem ersten Auftreten des organischen Lebens bewohnten.“ Zweitens soll es nach Wasmann noch jetzt tierische Typen geben, die keine fertige und abgeschlossene Art darstellen, sondern erst in der Entwicklung zu einer solchen begriffen sind. Er führt vier Arten von Ameisengästen an, Käfer, die ihren Wirten, Wirten den Ameisen, in vielen Beziehungen angepaßt sind. Eben diese vier Arten nun kommen in einigen Gegenden mit bereits fertiger Anpassung vor, in anderen mit halbfertiger, in noch anderen mit kaum begonnener, S. 210 ff. So scheint denn der Beweis erbracht zu sein, daß bestimmte Arten noch jetzt durch Entwicklung aus einer gemeinsamen Stammform entstehen.

Sind nun diese beiden Gründe wirklich so wichtig, daß man Veranlassung hat, ihretwegen so bedenkliche und aufregende Sätze aufzustellen, wie den von der Möglichkeit gemeinsamer Abstammung der Arten und Gattungen oder gar den von der Möglichkeit einer Verwandtschaft des Menschen mit dem Vieh? Das ist unseres Erachtens absolut nicht der Fall. Was die verschiedenen geologischen Perioden betrifft, so kann man eine Anpassung der Pflanzen und Tiere an die wechselnden Verhältnisse annehmen, ohne irgendwie an Veränderungen in dem horrenden Umfange zu denken, wie es nötig war, damit aus wenigen Stammformen die so zahlreichen und verschiedenen Arten der Gegenwart hervorgingen. Ebenso kann man denken, daß bestimmte Formen nach Wandlung der Lebensverhältnisse vollständig aussterben mußten, und daß andere Formen, die jetzt noch fortbestehen, erst geschaffen wurden, als ihre Zeit mit der fortschreitenden Umbildung der geologischen Verhältnisse gekommen war. Hiermit ist auch schon die Antwort auf den zweiten Hauptbeweisgrund Wasmanns nahegelegt. Eine Veränderung, welche nicht bloß innerhalb des Käfertypus bleibt, sondern auch innerhalb der engen Grenzen einer ganz bestimmten Käferart, Dinarda, ist etwas ganz anderes als solche Veränderungen, wie sie die Deszendenztheorie postuliert. Wir nehmen auch an, daß die einzelnen Menschenrassen, die schon ursprünglich in der allgemeinen species nach der Anordnung des Schöpfers der Anlage nach enthalten waren, allmählich entstanden sind. Man hat das immer in gläubigen Kreisen angenommen; aber darum kam man nicht auf den Gedanken, daß ähnlich wie die menschlichen Rassen von einem Stammvater, so alle Arten und Gattungen der organischen Welt zusammen von einer oder wenigen Stammformen herkommen. Man war sich nämlich bewußt, daß das eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gewesen wäre.

Zum Schluß notieren wir noch zwei einzelne Ideen oder Vorstellungen aus der Schrift Wasmanns, die uns kritisches Bedenken machen. S. 160 redet er gegen Gustav Schlater, der das Aufblitzen des ersten Lebensstrahls in einer komplizierten Eiweismolekel annehmbarer findet, als daß erst aus dem anorganischen Stoff eine Zelle entstanden und in dieser dann zuerst das Leben aufgesproßt sein sollte. Wasmann bemerkt mit Recht, daß die Entstehung des Lebens gleich unerklärlich bleibe, ob nun erst die komplizierte Zelle oder schon eine Molekel sein Subjekt sei. Es durfte aber unseres Erachtens auch nicht verschwiegen werden, wie die Entfachung neuen Lebens durch Zeugung ein Rätsel ist. Wasmann scheint freilich zu meinen, daß das befruchtete Ei sofort lebt, nicht erst in einem bestimmten Entwicklungsstadium, aber auch so scheint mir das Vorhandensein des Lebens und der Empfindung in dem Embryo gleich rätselhaft. Sein Leben ist doch nicht das der Erzeuger und auch kein Teil davon.

Sodann meint Wasmann S. 187, ein spontaner Übergang vom pflanzlichen zum tierischen Leben sei nicht absolut undenkbar, wohl aber ein solcher Übergang von der toten Materie zum Leben. Uns scheint beides gleich undenkbar, und jedenfalls wird der Zweifel, ob die Pflanzen leben, ebensooft ausgesprochen als die Vermutung, daß aus einer Pflanze von selbst ein Tier werden kann. Sollte diese Meinung Wasmanns vielleicht mit der Ansicht zusammenhängen, daß die Seele gleich nach der Zeugung da ist (vergleiche dagegen Arist. de gen. animal. II, 3. 736 b 8 ff.)? Man kann nämlich nicht gut behaupten, daß sie gleich sensitives Prinzip ist; denn wie gäbe es eine Empfindung ohne Organ? So bildet sich denn leicht die Vorstellung, daß die vegetative Seele zwar nicht auf dem Wege der Entwicklung entsteht, wohl aber die sensitive.

Bonn-Dottendorf. Pfarrer Dr. Rolfes.

4. ***Ludwig Busse,*** Prof. der Philosophie a. d. Universität Königsberg: **Geist und Körper, Seele und Leib.** Leipzig, Dürr 1903. X, 488 S.

Nach Ablehnung des Materialismus bestimmt die moderne Psychologie das Verhältnis des Physischen zum Psychischen entweder als psychophysischen Parallelismus oder als Wechselwirkung. Und so bezeichnen diese beiden Ausdrücke eine Hauptstreitfrage der modernen Psychologie. In das Studium dieser Streitfrage einzuführen und zu ihr Stellung zu nehmen ist der Zweck vorliegenden Werkes.

Nach Widerlegung des Materialismus folgt eine eingehende Darstellung der verschiedenen Formen, in denen der psychophysische Parallelismus aufgetreten ist. Diese Darstellung bereitet eine ebenso eingehende Kritik vor. Als psychologische Konsequenzen des Parallelismus werden aufgeführt: der psychologische Pluralismus, die Psychologie ohne *ψυχή* oder die subjektlose Psychologie, die psychologische Atomistik (Mind-Stuff-Theorie) und die mechanistische Psychologie (Assoziationspsychologie). Busse tritt ein für die psychophysische Wechselwirkung. „Sie stellt die natürlichere Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper dar, entspricht dem logischen Bedürfnis des Denkens, die Welt als ein einheitliches Ganzes anzusehen, besser als der Parallelismus, vermeidet die paradoxen und absurden Konsequenzen desselben, wird der Natur des geistigen Geschehens gerecht und stimmt mit idealistischer Metaphysik und idealer Weltauffassung besser zusammen als der Parallelismus.“ S. IX. Schwierigkeiten der Wechselwirkungstheorie sind das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität und das Prinzip der Erhaltung der Energie. Allein „das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität, das der Wechselwirkungslehre entgegensteht, ist kein denknotwendiges Prinzip. Es ist aber auch kein durch ein rechtmäßiges Induktionsverfahren zu allgemeiner Gültigkeit erhobener Satz, denn er ist nur auf anorganischem Gebiet ausnahmslos verifiziert worden. Die Übertragung seiner Gültigkeit auf das organische Gebiet ist deshalb nicht ohne weiteres gestattet, weil hier psychische Faktoren, die auf anorganischem Gebiet fehlten, tatsächlich vorhanden sind und schwerwiegende Gründe für ihr Einwirken auf das physische Geschehen geltend gemacht werden.“ S. IX. Ähnliches gilt vom Prinzip der Erhaltung der Energie. Die Schlußbetrachtung des Buches bildet die Skizzierung der Grundzüge einer idealistisch-spiritualistischen, die Annahme psychophysischer Wechselwirkung einschließenden Weltanschauung. Busse steht auf dem Standpunkt eines monadologischen Spiritualismus.

Wir haben das wunderbar klar und interessant geschriebene Werk Busses mit großem Vergnügen gelesen. Es ist vorzüglich geeignet, in die Streitfrage der modernen Psychologie einzuführen. Die Kritik ist genau und zutreffend. F Paulsen machte zwar geltend: „Auf jeden Fall ist es ein durchaus gerechtfertigtes Beginnen der Naturforschung: für physische Wirkungen physische Ursachen vorauszusetzen und zu suchen, bis die Unmöglichkeit, solche zu finden, nachgewiesen oder die Tatsächlichkeit einer Einwirkung rein psychischer Ursachen dargetan ist. Daß das eine oder das andere bisher gelungen sei, wird auch von Busse nicht behauptet.“ Parallelismus oder Wechselwirkung. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Bd. 123 S. 79. Allein Busse hat diese Unmöglichkeit bezüglich der organischen Wesen wohl zur Genüge dargetan.

Auch ein auf aristotelischem Standpunkt stehender Philosoph kann mit den meisten Aufstellungen Busses einverstanden sein. Busse tritt mit aller Entschiedenheit ein für die Substantialität der Seele gegenüber der pluralistischen Psychologie, welche die Seele in den Zusammenhang der psychischen Vorgänge auflöst. Die Einheit des Bewußtseins fordert mit Notwendigkeit ein einheitliches Seelensubjekt. — Auf aristotelischem Standpunkt liegt freilich das Verhältnis von Leib und Seele, Physischem und Psychischem etwas anders. Hier ist es nicht die Wechselwirkung, welche die Vereinigung von Leib und Seele bewerkstelligt. Diese Vereinigung ist eine viel innigere, substantielle, die darin besteht, daß die Seele als substantielle Form des Körpers diesem sein substantielles Sein mitteilt. Diese substantielle Vereinigung vorausgesetzt wirkt nun das Psychische als das Höhere auf das Physische: die Seelenkräfte beherrschen das Physische und machen es sich dienstbar; das Physische aber als das Niedere kann nur indirekt und werkzeuglich auf das Psychische einwirken: indirekt, indem es auf den Organismus einwirkt, von dessen Dispositionen das Vegetativ- und Sensitiv-Psychische abhängt, werkzeuglich, insofern die Phantasievorstellung dem tätigen Verstande dient zur Hervorbringung des geistigen Erkenntnisbildes.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

5. ***Fr. Jodl,*** o. ö. Prof. der Philosophie a. d. Universität zu Wien: **Lehrbuch der Psychologie.** Zweite Auflage, 1. Bd. XX, 435 S. 2. Bd. X, 448 S. Stuttgart, Cotta 1903.

Jodl geht aus von der neo-spinozistischen Identitätsphilosophie: Physisches und Psychisches, Leib und Seele sind die zwei Seiten, die beiden Erscheinungsweisen einer und derselben Realität. Jodl lehnt jedoch den Panpsychismus ab und behauptet einen partiellen psychophysischen Parallelismus: Nur die physische Reihe läuft ununterbrochen fort, die psychische dagegen ist vielfach unterbrochen. Nur hin und wieder taucht das Psychische auf. „Es wächst hervor aus dem Unbewußten und kehrt wieder dahin zurück. Es ist die Blüte und Frucht am Baum der lebendigen Welt: die höchste Stufe des Daseins, wo dieses die Umgebung verinnerlicht, gegenständlich macht und sich selber anschaut.“ I. S. 101. Jodls Parallelismus ist somit ein materialistischer. Voraussetzung für das Auftauchen des Bewußtseins ist der biologische Organisationstypus in den lebenden Wesen, die Struktur der Materie. „Die lebendige Substanz, in welcher die heutigen Physiologen die Basis alles Lebens, die unsterbliche Grundlage aller Organismen erblicken, ist in tektonischer

Beziehung, durch den Gegensatz von Zellwand und Zellinhalt etwas anderes als die einzelnen Stoffe, die sich in ihr vorfinden. Diese vermag die heutige Chemie zum Teil synthetisch darzustellen. Aber jene Struktur nicht, und außerhalb ihrer besitzen auch die organischen Stoffe nur physikalische und chemische, aber nicht vitalistische Eigenschaften. Und ganz ebenso ist es mit dem Psychischen. Auch dieses darf man nicht in einem infinitesimalen geringen Grade der Materie als solcher beilegen, weil den höchsten morphologischen Gestaltungen des Stoffes Innenzustände kollateral sind: denn nicht die Stoffe als solche, sondern ihre Strukturen bilden die Voraussetzung für jene inneren Funktionen." I. S. 45 f. — Die Seele ist nicht als Substanz zu fassen. „Gerade so, wie die biologischen Prozesse in ihrer Gesamtheit eben das sind, was wir Leben nennen, ohne daß dies als eine besondere Kraft oder Substanz neben ihnen existiert, so hat nicht die Seele Zustände oder Betätigungen, wie Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Wollen, sondern die Gesamtheit dieser Funktionen eines lebendigen Organismus ist seine Seele." I. S. 100. Dieser pluralistischen Voraussetzung entsprechend kann Jodls Psychologie nur eine mechanistische Associationspsychologie sein. „Alle Bewußtseinsvorgänge sind entweder primäre oder sekundäre Erregungen, d. h. sie sind entweder unmittelbare Nachwirkung von Reizen, welche auf den Organismus treffen, durch äußere Bewegungen und Vorgänge veranlaßt oder in solchen sich kundgebend; oder sie sind Bilder von früheren unmittelbaren Erregungen und Zuständen, welche bewußt waren, durch die dargelegte Undulationsbewegung des Bewußtseins unbewußt geworden sind und auf gegebene Veranlassung wieder bewußt werden." I. S. 167. „Der Unterschied des Primären und Sekundären kehrt auf der höchsten Stufe der Bewußtseinsentwicklung in anderer Form wieder. Denn die Gesamtheit dessen, was „sekundär" genannt wurde, wird, wenn eine gewisse Menge solcher Bilder angesammelt ist und die vergleichende Tätigkeit des Bewußtseins eine bestimmte Höhe erreicht hat, „primär" im Verhältnis zu einer neuen Gruppe von psychischen Phänomenen, welche ebendarum als „tertiär" bezeichnet werden können. Hier stoßen wir auf die höchste Leistung des Bewußtseins, welche nicht mehr Abbilder in mannigfacher Verknüpfung zeigt, sondern Verschmelzungen und Verdichtungen der primären und sekundären Bewußtseinselemente zu neuen eigenartigen Gebilden. Diese bezeichnen wir teils als Begriffe und im Hinblick auf die Funktion als Denken; teils als Phantasievorstellungen und im Hinblick auf die Funktion als Dichten im weitesten Sinne." S. 171. „Sie geben die entscheidenden und übereinstimmenden Merkmale einer Summe von einzelnen, unter Verdunkelung der Differenzen. Sie enthalten weniger Elemente, aber diese in hellerem Lichte, in größerer Intensität des Bewußtseins als die verwandten primären und sekundären Erregungen, aus denen sie erwachsen sind; sie haben die Wahrheit des Allgemeinen, die Bedeutung des Wesentlichen, unter Beseitigung störender Zutaten." I. S. 186. Es muß wohl verblüffend wirken, wenn Jodl gegen die Annahme einer vom Körper verschiedenen Seele die Schwierigkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ins Feld führt, da er doch geradezu das Psychische aus dem Physischen entstehen läßt. Freilich sucht Jodl dieser Konsequenz zu entrinnen. Allein da hilft kein Sträuben: Das bisweilen auftauchende Psychische entsteht doch nicht aus Nichts; also aus dem Physischen. Übrigens sind nach aristotelisch-scholastischer Ansicht Leib und Seele nicht durch Wechselwirkung miteinander verbunden, sondern substantiell, und ist nach dieser Ansicht eine solche Wechselwirkung nicht einfachhin zuzugeben. (Vgl. oben unsere Besprechung Busses, Geist

Digitized by Google

und Körper, Seele und Leib.) Auch dagegen müssen wir Einsprache erheben, daß die aristotelische Lehre über die Vereinigung zwischen Leib und Seele als „dualistisch“ bezeichnet wird. Nach dieser Lehre bilden Leib und Seele eine Substanz; sie haben ein gemeinsames Dasein und eine gemeinsame Tätigkeit.

Die „dualistische“ Auffassung, meint Jodl, ist auch mit den Tatsachen unvereinbar. „Denn diese weisen in großer Menge darauf hin, daß allen psychischen Vorgängen und Leistungen ein gewisser Verbrauch an physischer Energie entspricht, daß also neuro-cerebrale Prozesse die psychische Tätigkeit nicht nur anregen, um sie dann in einer substanziell verschiedenen Sphäre vor sich gehen zu lassen, sondern daß alles, was im Bewußtsein geschieht, zugleich im Zentralnervensystem geschieht und den Gesetzen jeder mechanischen Leistung gemäß sein muß. Die Beobachtungen von Schiff und Lombard und zuletzt von Mosso zeigen, daß in dem durch äußeren Reiz oder psychishe Tätigkeit beschäftigten Hirn molekulare Arbeit verrichtet wird, welche, wie jede andere Arbeit, Wärme entwickelt; daß also hier ein mechanisches Äquivalent keineswegs fehlt und der Kreislauf der neurologischen Vorgänge in sich geschlossen ist. Die Blutzirkulation im Gehirn ist im Verhältnis zu dem Organ, welches sie zu ernähren hat, viel bedeutender als in andern Teilen des Körpers; die ungemeine Beschleunigung des Stoffwechsels, welche im arbeitenden Gehirn stattfindet, die chemische Differenz zwischen den Ausscheidungsprodukten bei arbeitendem und ruhendem Gehirn würde ein physiologisches Rätsel darstellen (da die Bedeutung des Gehirns für die rein organischen Funktionen relativ gering ist), wenn geistige Arbeit nicht zugleich Hirnarbeit wäre, wenn das Denken und die Phantasietätigkeit an dem physischen Kapital nicht ebenso zehrte wie die Tätigkeit jedes anderen Organs.“ I. S. 78 f.

Diese Beweisführung setzt ein großes Maß von Unwissenheit bezüglich der gegnerischen Meinungen voraus. Der „Dualismus“, wenigstens der „scholastische“, lehrt ausdrücklich, daß jede Sinnestätigkeit, auch die Phantasietätigkeit, eine organische ist, deren Prinzip nicht die Seele allein, sondern der von der Seele belebte Organismus ist. Und auch bezüglich der abstraktesten Denktätigkeit lehrt derselbe „scholastische Dualismus“, daß das Denken, obschon es von der Seele allein ausgeübt wird, dennoch nicht nur in seinem Ursprung, sondern fortwährend von der es begleitenden sinnlichen Phantasietätigkeit abhängt. Davon kann sich Jodl überzeugen, wenn er sich die Mühe nimmt, irgend ein scholastisches Handbuch der Psychologie nachzuschlagen. Es ist aber auf diesem Standpunkt von vornherein klar, daß „die geistige Arbeit zugleich Hirnarbeit ist“ und die Sinnestätigkeit eine körperliche Tätigkeit. Allein trotzdem lehrt derselbe „Dualismus“, daß das Psychische, als über die physischen und chemischen Kräfte vollständig erhaben, sich aus diesen Kräften nicht erklären läßt, auch nicht insofern diese durch eine organische Struktur in eigentümlicher Weise zueinander geordnet sind, sondern daß ein höheres substantielles Prinzip, eine Seele vonnöten ist, um diese Tätigkeit zu erklären. Es ist wahrlich eine starke Zumutung, die Jodl an uns stellt, aus der Struktur, d. h. aus einer örtlichen Lagerung der Stoffteilchen das Psychische zu begreifen. Diese Behauptung ist unmittelbar in sich widerspruchsvoll und gleichbedeutend damit, daß Denken eine Art örtlicher Bewegung sei, da es ja durch die örtliche Lagerung der Teile hervorgerufen wird.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

6. ***Fr. Jodl:*** 1. **Ludwig Feuerbach,** 1904. 135 Seiten. 2. **L. Feuerbachs sämtliche Werke** neu herausgegeben v. **Wilh. Bolin** und **Fr. Jodl.** I. Bd. XV, 374 S. Stuttgart, Frommann 1903.

1. Feuerbachs Philosophie ist „ein Monismus, dessen Grundton aber nicht wie der des Hegelschen Monismus idealistisch, sondern realistisch ist. Wenn für Hegel in der großen Weltformel der eine der beiden Komponenten, das Denken oder der Geist, Grundfaktor gewesen war, und das Sein nur wirklich, sofern es gedacht d. h. im Begriffe erfaßt wurde, so kehrt Feuerbach dies Verhältnis gerade um: er macht, was bei Hegel Spitze der Pyramide gewesen war, zur Basis. Nicht das Denken setzt das Sein, die Natur; sondern aus der Natur als dem schlechthin Seienden wächst der Gedanke hervor." S. 56. Diese Philosophie ist genau auch die Prof. Jodls. Vgl. oben unsere Besprechung von Jodls Psychologie.

2. Der erste von Jodl herausgegebene Band der Werke Feuerbachs enthält unter dem Titel: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" alle Arbeiten, welche Feuerbach diesem Gegenstand gewidmet hat. Es sind dies drei Schriften: 1. Todesgedanken; 2. Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie; 3. Der Schriftsteller und der Mensch.

Nach der von den Herausgebern vorausgeschickten „Einführung in die Gesamtausgabe" soll diese Neuausgabe die Ausgabe von 1846—1866 übertreffen, sowohl was die Vollständigkeit, als auch was die äußere Form angeht. Die Herausgeber denken sich diese Ausgabe bestimmt nicht nur für die Fachgelehrten, sondern für weitere Kreise des deutschen Volkes. Aus diesem Grunde ist es ihr Bestreben gewesen, der neuen Ausgabe soweit irgend möglich die volle sprachliche Einheit und Reinheit zu geben und die zahlreichen lateinischen Zitate in deutscher Sprache zu bringen.

Bolins und Jodls Verehrung für Feuerbach ist wohl auffällig. In philosophischen Kreisen ist der Materialismus doch ein ziemlich abgetaner Standpunkt, und wir hoffen auch zuversichtlich, daß es nicht gelingen wird, Feuerbachs trostlose Weltanschauung unter dem deutschen Volke zu verbreiten.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

7. ***J. Corbu:*** **Neue Theorie über die Bildung der Sternsysteme und den Bau des Universums.** Bistritz, Mathein. 1904. kl. 8°. S. 40.

P. Martin Gander O. S. B.: **Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang.** Mit 28 Textillustrationen und einer Spektraltafel. Einsiedeln, Benziger, 1904. kl. 8°. S. 154.

Corbus Schriftchen bildet einen Auszug aus einer größeren Arbeit desselben Verfassers: „Nouă teorie cosmogonică". „Die Theorie selbst ist in kurzem die Anwendung des Gesetzes einer natürlichen Auslese im Weltall. Sie kann neben der Kant-Laplaceschen Nebularhypothese als Ergänzung stehen, indem man sie dort, wo die letztere nicht anwendbar ist, anwenden kann; insbesondere bezieht sich diese Theorie auf die Milchstraße, über deren Entstehen noch keine ausführliche Theorien vorhanden sind". Vorwort. — Ein blinder Kampf der aufeinander stürzenden

Digitized by Google

Massen, „bellum omnium contra omnes“, und eine durch diesen Kampf von Ewigkeit her rein mechanisch sich vollziehende Auslese und Entwicklung, das ist die Kosmogonie, die uns hier geboten wird.

Daß unser Sonnensystem und die verschiedenen Sternensysteme aus einem Urnebel sich herausentwickelt, das ergibt sich uns aus verschiedenen Gründen als sehr wahrscheinlich; wie aber im einzelnen diese Entwicklung stattgefunden, das liegt nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft sehr im dunkeln, da ja sogar die sich nur auf das Entstehen unseres Sonnensystems beziehende Laplacesche Hypothese ihre großen Schwierigkeiten hat; daß jedoch die Entwicklung und der Weltprozeß nicht in der von Corbu geschilderten darwinistischen Weise vor sich geht, das zeigt mit guten Gründen die zweite oben angeführte Schrift von P. Martin Gander: Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang.[1]

Auch Gander tritt für die Entwicklung ein. Die verschiedenen Zustände, in welchen wir die kosmische Materie und die Himmelskörper sehen, legen uns dies nahe. Die Astronomie zeigt uns Nebelflecken, dichte Gruppen von Einzelsternen, welche im Entstehen begriffene Fixsternsysteme zu sein scheinen, Sterne in weißglühendem Zustand, andere in Rotglut, andere, die kein eigenes Licht ausstrahlen, weil sie, wenigstens an ihrer Oberfläche, eine feste, abgekühlte Kruste besitzen. Auch unsere Erde trägt in den verschiedenen Schichten der Erdrinde das Gepräge einer aus feuerflüssigem Zustande durchgemachten Entwicklung, und verschiedene Gründe tun dar, daß das Erdinnere auch jetzt noch feuerflüssig ist. Diese Entwicklung dauert noch fort, und in ihr besteht der Weltprozeß, den wir selbst mitmachen. Allein die Entwicklung, die Gander vertritt, ist nicht die darwinistische in sich widerspruchsvolle Entwicklung Corbus, welche entwickeln will, ohne eine Prinzip vorauszusetzen, welche das zu Entwickelnde keimhaft in sich trüge. Als Grundbedingungen für Entwicklung und Weltprozeß fordert Gander im Urnebel 1. eine Kräftespannung, ein gestörtes Gleichgewicht. „Eine ewige Ruhe der Materie wäre gegeben, wenn man alle Gegensätze in der Materie wegdenkt. Mit dem Vorhandensein von irgend welchen Gegensätzen in ihr ist sofort Bewegung und Entwicklung gegeben“ S. 58. 2. Eine zweckmäßig angelegte Kräftespannung: Der Urnebel enthält die Ordnung der Sternensysteme durch seine zweckmäßige Anlage keimhaft in sich. Diese beiden Bedingungen setzen aber wieder voraus, daß die Entwicklung nicht immer gewesen, sondern vor beschränkter Zeit einen Anfang genommen und zwar durch einen mit hoher Weisheit begabten über die Körperwelt erhabenen Welturheber, der im Anfang dem Stoff diese zweckmäßige Energiespannung mitteilte, kraft deren sich die wunderbare Ordnung der Sternensysteme aus ihm heraus entfalten konnte. Es steht somit keineswegs, wie Corbu meint, eine endlose Zeit, die ganze Ewigkeit zur Verfügung. Denn sonst wäre die Entwicklung, der Weltprozeß, den wir vor unseren Augen fortdauern sehen, schon längst zu Ende gekommen: Es gäbe schon längst keine Beleuchtung und Erwärmung unserer Erde mehr durch die Sonne, keine Aufeinanderfolge von Jahreszeiten, das ganze Weltall wäre gleich warm und gleich kalt. Es wären überhaupt alle Gegensätze in der Körperwelt in einem vollständigen Gleichgewicht aufgehoben, was den Tod des Weltalls bedeutet. Corbu nimmt zu fortgesetzten Weltkatastrophen durch Zusammenstöße seine Zuflucht, um der

[1] Erstes Bändchen von „Benziger's naturwissenschaftlicher Bibliothek“. Zwei weitere Bändchen vom selben Verfasser sind erschienen: „Der erste Organismus“ und „Die Abstammungslehre“.

Weltentwicklung Endlosigkeit zu sichern. Aber auch so wird keine neue Spannkraft ins Weltall hineingebracht, sondern die vorhandene nur noch rascher verpufft und das Weltall nur noch schneller seinem Ende, dem allgemeinen Gleichgewichtszustande der Kräfte, zugeführt. „Fortgesetzte Untersuchungen zeigten," sagt Gander, „daß sich wohl die mechanische Arbeit in das volle Quantum Wärme umsetzen lasse, nicht aber umgekehrt, sondern daß in letzterem Falle immer Wärme verloren gehe und zwar daß sie zuletzt von der unermeßlichen Kälte des Weltraums (— 278° C) aufgenommen werde. Der zweite Urnebel müßte also, vorausgesetzt, daß es zur Bildung eines solchen (durch Zusammenstoß) je kommen würde, jedenfalls in seiner Leistungsfähigkeit schon weit hinter dem ersten zurückbleiben. Und so entgeht man keineswegs der Schlußfolgerung, daß es einst zum Ausgleich der Wärme kommen wird. Dann kann keine mechanische Arbeit mehr geleistet werden, dann tritt absolute Ruhe und Bewegungslosigkeit in der Natur ein. Denn, wie Helmholtz sagt, „nur wenn Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, kann sie und auch dann nur teilweise, in mechanische Arbeit verwandelt werden". Die Naturprozesse streben also einem allgemeinen Ausgleiche, einem allgemeinen Stillstande zu." (S. 142 ff.)

Gander hat in seinem bescheidenen Bändchen das auf Kosmogonie und Weltentwicklung bezügliche naturwissenschaftliche Material so zusammengetragen, daß jeder Gebildete sich über die mit der christlichen Weltanschauung und mit einer gesunden Philosophie verträgliche Entwicklung genügend orientieren kann. Gegen einen (nebensächlichen) Punkt seiner Ausführungen sei hier eine kritische Bemerkung gestattet.

Der Verfasser bemüht sich, eine Urmaterie, nicht im Sinne der scholastischen materia prima, sondern im Sinne eines Urelementes der Neueren darzutun, insbesondere durch aus der Spektralanalyse gezogene Gründe. Hiergegen bemerken wir: 1. Es gibt nun einmal auch in der unbelebten Natur substantielle Gegensätze und Unterschiede; die verschiedenen chemischen Elemente, ebenso auch ihre Verbindungen sind substantiell voneinander verschieden. Das Dasein dieser substantiellen Verschiedenheit ist aber nicht begreiflich, wenn nicht schon im Keim, im Urnebel selbst substantielle Verschiedenheiten angenommen werden. Aus rein accidentellen Gegensätzen können sich keine substantiellen herausdifferenzieren. 2. Die Spektralanalyse beweist für die eine Urmaterie im Sinne Ganders nichts. Sie zeigt uns überall in den Sternen und auch in den kosmischen Nebelflecken verschiedene Elemente. Daß das Spektroskop irgendwo nicht alle uns bekannten Elemente anzeigt, beweist noch nicht, daß dieselben dort nicht vorhanden seien. Denn damit im Spektrum ein Element erscheine, sind verschiedene Bedingungen erfordert, die oft nicht erfüllt sein können, trotzdem das betreffende Element etwa vorhanden ist. Es ist erfordert, daß das Element in genügender Menge und Reinheit an der Oberfläche in etwas abgekühlter Gasform vorhanden sei. So sinken z. B. in der Sonne die Metalldämpfe dem Zentrum zu wegen ihrer größeren Schwere und erscheinen nur bei Ausbrüchen in den Protuberanzen. Vgl. hierüber A. R. Wallace, Man's place in the Universe. London, 1904. — J. Pohle, Die Sternenwelten und ihre Bewohner. Köln, 1904. Die Spektralanalyse scheint außer den uns bekannten Elementen auch noch einige unbekannte anzudeuten, wie das Koronium in der Sonne und ein oder zwei in den Nebelflecken vorkommende Elemente. Hierüber (bezüglich der Nebelflecken) sagt M. W. Meyer: „Wir erhalten hier also durch den Lichtstrahl Kunde von einem unbekannten Gase, das in den letzten Tiefen des Universums am Aufbau der Welten überall

Digitized by Google

arbeitet und in dem man vielleicht einen jener wenigen Urstoffe vor Augen hat, aus denen sich die Anhänger gewisser moderner Naturanschauungen die chemischen Elemente entstanden denken." Das Weltgebäude S. 339. Leipzig, 1898. Daß die große Zahl unserer chemischen Elemente etwa auf einige wenige wirkliche Grundstoffe zurückzuführen sei, dagegen ist wohl nichts einzuwenden, wenn immer man einige substantielle, wesentliche Unterschiede bestehen läßt, aus deren verschiedenartigen Verbindungen sich die jetzt vorkommende substantielle Verschiedenheit erklären läßt.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

8. ***D. Dr. A. Dorner:*** **Grundriß der Religionsphilosophie.** Leipzig, Dürr 1903. XVIII, 448 S.

Der Verfasser bietet eine Religionsphilosophie im Grundriß „von einem Standpunkte aus, der den empirischen Stoff der Religionsgeschichte und Religionspsychologie mit philosophischen, insbesondere metaphysischen Betrachtungen verbindet" (S. III). — In einer längeren Einleitung wird die Stellung der Religionsphilosophie im Ganzen der Philosophie entwickelt. Gegenüber einer übertriebenen empirischen Richtung, welche vielfach so weit geht, daß sie nurmehr Naturwissenschaft und Geschichte gelten lassen will, tritt der Verfasser entschieden für die Selbständigkeit der Philosophie ein und stellt sich auf der anderen Seite „der skeptischen Hochflut des Neukantianismus" kräftig entgegen, den Wert der Metaphysik betonend, die er in den „realen Kategorien" des Denkens begründet findet. Die Religionsphilosophie fällt unter die Metaphysik des Geistes. Diese hat nämlich nicht bloß das metaphysische Wesen des Geistes und seine Entwicklungsstufen zu behandeln, sondern auch „die Entfaltung der Aktualität des Geistes in der Ethik und die Beziehung des aktuellen endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen in der Religionsphilosophie" (S. 53).

Im ersten Abschnitt wird auf Grund der Phänomenologie des religiösen Bewußtseins der Menschheit das Wesen der Religion als das Verhältnis des Menschen zur Gottheit genauer bestimmt. „Die Religion wird hier als eine geistige Größe aufgefaßt, welche mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet und als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes auch einem Ideale entgegengeht, das der Geist als solches Ideal erkennen kann" (S. III). „Zunächst ist der Geist noch von der Natur abhängig, sieht das Ideal in der Unterordnung unter die göttliche Naturordnung und dem Teilhaben an dem göttlichen Leben" (S. 193). Bald wird der Geist der Unvollkommenheit der Natur inne, wendet sich von ihr ab, erfaßt dann sich selbst und schreitet von Stufe zu Stufe fort, bis er zu voller Freiheit und Selbständigkeit und damit auch zur vollen Harmonie mit der Gottheit und mit der Natur gelangt. Auf dieser Stufe ist das absolute Ideal der Religion, die Religion „der Gottmenschheit," erreicht. „In der Gottmenschheit ist ebendies gegeben, daß der Mensch mit seinem Ich von Gottes Geist erfüllt ist und doch nicht so, daß Gott ihn verzehrt, daß der Mensch in Gott untergeht, sondern so, daß er auf Grund der Immanenz des göttlichen Geistes, auf Grund der göttlichen Beseelung in den menschlichen Formen den göttlichen Inhalt darstellen kann, daß er sich auf Grund der Einheit mit Gott frei betätigt, und in diesem Sinne alle seine Werke in Gott getan sind" (S. 179).

Digitized by Google

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der metaphysischen Begründung der Religion in Gott. Zunächst wird das Dasein Gottes bewiesen; denn von dieser Wahrheit hängt der Wert der Religion ab. Der ontologische Beweis geht von der realen Kategorie aus, durch die wir eine in sich beruhende Substanz mit Notwendigkeit denken. Es folgen der kosmologische, teleologische, ethische, ästhetische, historische und religiöse Gottesbeweis. So muß Gott „als die höchste Quelle der Idealität, als absolute aus sich seiende Substanz, als die Ursache der Wechselwirkung der Weltwesen, als die Ursache des Lebens und der Weltentwicklung, als der Begründer eines zweckmäßigen Zusammenhangs in der Welt, als der Möglichkeitsgrund alles Erkennens und eines ethischen Lebens, als die Quelle der Schönheit und der Möglichkeitsgrund des ästhetischen Produzierens, endlich als die beseelende Kraft aller menschlichen produktiven Tätigkeit überhaupt aufgefaßt“ werden (S. 228). Auf Grund dieses Resultates wird das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt bestimmt und das Ergebnis für die Begründung der Religion verwendet. Gott wird aufgefaßt als die Einheit von Wille und Intelligenz, die Einheit der realen und idealen, der objektiven und subjektiven Seinsweise, als ein lebendiges Sichselbstsetzen durch Sichwollen und Sichwissen. „Als die Quelle der Welt muß Gott von ihr unterschieden sein“ (S. 232); aber er schafft sie nicht aus nichts, sondern bringt sie aus sich hervor, indem er die in seinem Wesen vorhandenen Potenzen mit Bewußtsein und Willen heraustreten läßt und ihnen eine neue Daseinsweise verleiht. „So allein ist die Welt einerseits von dem absoluten Wesen selbst unterschieden nach der Form des Daseins, und doch hat sie göttliche Kräfte in sich, die ihren Inhalt ausmachen“ (S. 239); sie ist „ein einheitliches, in sich mannigfaltiges Ganze, das in einer neuen Form das absolute Wesen abbildet und den Inhalt desselben in endlichen Formen auseinanderlegt und zusammenfaßt“ (S. 241), indem die auseinandergetretenen realen und idealen Potenzen unter dem Einfluß des göttlichen Wirkens in steter Entwicklung zu einer immer höheren Einheit sich verbinden. Die Einheit der Welt zeigt sich zuerst „nur in äußerlicher Weise in der mechanischen Ordnung, dann in der konzentrierten Form der Organismen, der beseelten Wesen, in der teleologischen Ordnung in der Stufenleiter der Entwicklung, endlich im Menschen, in seinem die Welt mit in das Bewußtsein aufnehmenden Selbstbewußtsein“ (S. 243). Mit dem Selbstbewußtsein erwacht auch das religiöse Bewußtsein, denn psychologisch geht die Religion „überall aus einem Gefühl des Gegensatzes, aus einer Tendenz der Überwindung der Gegensätze zur Einheit“ hervor und ist ihrem Wesen nach „die Überwindung von Gegensätzen durch ihre Zurückführung auf die göttliche Einheit“; sie erreicht „ihre Vollendung in der Immanenz der alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Macht im Bewußtsein, in der Religion der Gottmenschheit. Da nun aber diese göttliche Macht eine geistige ist, so ist die Religion die Vermählung des endlichen mit dem absoluten Geiste, in der die höchste Einheit beider erreicht wird, ohne daß die Unterschiede ausgelöscht sind. Denn nun ist sich der endliche Geist erst recht des ihm innewohnenden, alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Geistes bewußt, mittels dessen er sich selbst erst recht vollkommen betätigen kann. Es ist der göttliche Geist, der dem menschlichen Geiste immanent ist, ihn belebt und seine Aktivität erhöht, so daß dieser auf Grund dieser einheitlichen Kraft eine Harmonisierung aller Gegensätze, der Kräfte in ihm selbst, der geistigen und natürlichen Kräfte und der endlichen Geister untereinander unternimmt und so an dem Kommen des Gottesreiches arbeitet“ (S. 243). — Die Religion setzt das

Digitized by Google

Ich als relativ selbständigen Faktor voraus, „und wenn in der Religion der Gottmenschheit das Ich von dem absoluten Wesen durchdrungen sich selbständig entfaltet, so steht auch der Unsterblichkeitsglaube mit der Religion im engsten Zusammenhang“ (S. 244).

Der dritte Abschnitt: „Psychologische Betrachtung des religiösen Subjekts und seiner Betätigungen“, behandelt zunächst den religiösen Glauben in seinen psychologisch bedingten Entwicklungsstufen und Modifikationen. „Der Glaube erreicht erst in der Gottmenschheit seine Höhe, und erst diese ist mit einer unmittelbaren Gewißheit persönlicher Art verbunden; nicht das soziale Element kann in der Religion das Entscheidende sein, sondern das persönliche mit der persönlichen Gewißheit, und erst aus dieser persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die alle Funktionen des Ich bestimmt, kann eine neue Gemeinschaft von Personen hervorgehen“ (S. 279). Die Religion hat eine Reihe von spezifischen Betätigungen hervorgebracht, in denen der Mensch der Stufe seiner Geistesentwicklung entsprechend seinem Glauben Ausdruck gab. Diese religiös bestimmten Handlungen sind nach ihrer inhaltlichen Seite betrachtet Opfer, Sakramente, Offenbarungen und Wunder, Gebet und Kontemplation. Nach ihrer formalen Seite sind die Darstellungsmittel des religiösen Bewußtseins verschiedener Art: Gebärden, symbolische Gegenstände und Handlungen, Wort, Sprache und Schrift, heilige Orte und Zeiten. Diese äußere Betätigung der Religion führte naturgemäß zu spezifischen religiösen Gemeinschaften. Endlich wird noch das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit, ihr Einfluß auf die Erkenntnis und auf das Leben der Phantasie in der Kunst behandelt. — Die Religion der „Gottmenschheit“ streift alle Abhängigkeit von besonderen äußeren Darstellungsmitteln ab; sie bedarf nicht äußerer historischer Heilsgarantien, keiner besonderen religiösen Gemeinschaft; sie ermöglicht die volle und freie Entfaltung aller Anlagen des Menschen im sittlichen, geselligen, wissenschaftlichen, künstlerischen Leben, nach den jedem Gebiete eigentümlichen Gesetzen. Die religiöse Gesinnung der Persönlichkeit verklärt und erhöht den ganzen Menschen. „Die Beziehung des Ich auf die Gottheit ist der Einheitspunkt für das ganze Leben in all seinen Betätigungen“ (S. 403). Im vierten Abschnitt werden die Gesetze des religiösen Lebens aufgestellt; sie sind nichts anderes als die konstanten Betätigungsformen des religiösen Geistes; sie gehen naturgemäß aus den bisherigen Ausführungen hervor.

Es ist hier nicht nötig, auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Religionsphilosophie einzugehen; wir können uns hier auf den Standpunkt des Verf. stellen, ohne uns auf seine „realen Kategorien“ näher einzulassen. Die geschichtliche Begründung des Religionsbegriffes ist offenbar stark vom monistischen Entwicklungsgedanken beeinflußt. Der Verf. hat gewiß recht, wenn er die philosophische Auffassung der geschichtlichen Tatsachen betont; aber die Metaphysik darf dieselben nicht vergewaltigen und umgestalten, sonst muß und wird sie an den Freunden exakter Empirie stets unerbittliche Gegner haben. Es ist nicht schwer, eine stetige Entwicklung des Geistes und der Religion von niederen Anfängen zu immer höheren Stufen in die Geschichte hineinzutragen, wenn man überall die in den metaphysisch zugeschnittenen Rahmen passenden Erscheinungen hervorhebt, und was sich nicht fügen will, übersieht oder als unwesentlich hinstellt. Auch wird niemand leugnen, daß die einzelnen Individuen unter dem Einfluß ihrer Zeit- und Volksgenossen stehen, aber ihre individuelle Getrenntheit und Selbständigkeit ist doch so groß, daß sich nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit derartige Entwicklungstheorien konstruieren lassen. Gewiß haben auf religiösem Gebiete im

Digitized by Google

Laufe der Zeit verschiedenartige, große Umgestaltungen stattgefunden; aber sie haben durchaus nicht immer den Charakter einer stetigen Entwicklung. So sehr z. B. das Christentum an das Judentum angeknüpft hat, so ist doch zwischen beiden Religionsformen eine Kluft, die keine natürliche Entwicklung überbrücken kann, und dies ist noch weniger der Fall bei anderen Religionsformen, welche unmittelbar vom Christentum abgelöst wurden. — Die Ausführungen über die metaphysische Begründung der Religion ließen sich in vielen Punkten mit ungeteilter Zustimmung annehmen, wenn nicht monistische Keime ihre rein theistische Auffassung hindern würden. Die Entstehung der Welt setzt, wenn sie auf Gott zurückzuführen ist, gewiß im göttlichen Wesen ewige Potenzen voraus, auf Grund deren sie verwirklicht wird; Gott trägt die möglichen Dinge in sich und setzt sie durch einen Akt einer unendlichen Wirkungskraft außer sich. In diesem Sinne erklärte schon der alte Theismus die Schöpfung aus den göttlichen Potenzen; aber weil diesem unendlichen Akte keine stoffliche Ursache zugrunde liegt, wird er mit Recht Schöpfung aus nichts genannt (siehe S. Thomas, summa theol. I, q. 45, a. 1). Wenn daher die Schöpfung aus nichts geleugnet wird, fällt die Ansicht, daß die Welt aus göttlichen Potenzen geschaffen sei, in den Monismus zurück, weil die göttlichen Potenzen zur Materialursache der Welt erhoben werden. Daß die Unendlichkeit Gottes durch den alten Schöpfungsbegriff aufgehoben werde, ist eine unerwiesene Behauptung; im Gegenteil, gerade die Unendlichkeit Gottes, seine absolute Unabhängigkeit im Sein, fordert eine solche Unabhängigkeit im Wirken. Die Absolutheit Gottes wird daher durch eine aus nichts erschaffene Welt, das heißt eine Welt, die ihr ganzes reales Sein, nachdem sie nicht war, von Gott erhält, nicht beschränkt, sondern gerade in ihrer völligen Unabhängigkeit von allem Endlichen anerkannt und zugleich die Selbständigkeit der Geschöpfe bei aller Abhängigkeit von ihrer Wirkursache gewahrt; und der Satz: Aus nichts wird nichts, verliert deshalb seine Wahrheit nicht; denn die Welt wird, nachdem weder sie noch der Stoff war, aus dem sie wurde, durch die absolute Wirkungsmacht Gottes nach den ewigen Ideen seines Geistes ins Dasein gesetzt. Sie anders entstehen lassen, heißt die Absolutheit Gottes und die Selbständigkeit der Geschöpfe aufheben. Das göttliche Wesen ist gewiß als unendliches, ewiges Leben aufzufassen, aber daß dieses Leben ein Sichselbstsetzen ist, kann nur in einem sehr uneigentlichen Sinne des Wortes zugegeben werden; ein ewiges Werden ist eben Sein, nicht Entwicklung. — Mit dem Verf. teilen wir vollkommen die Ansicht, daß die Religion historisch und metaphysisch betrachtet als das Verhältnis des Menschen zu Gott aufzufassen ist. Doch führt ihn der Einfluß der monistischen Gedanken zu einem übertrieben spiritualistisch-mystischen Subjektivismus, der in mancher Hinsicht an Schleiermacher erinnert. Daß objektive „Heilsgarantien“ und äußere spezifische Darstellungsmittel des religiösen Glaubens das subjektive und mystische Element der Religion keineswegs hindern, sondern demselben erst Halt und Sicherheit verleihen, beweist die christliche Mystik seit den ersten Jahrhunderten des Christentums, wie neuestens A. Sandreau nachgewiesen hat: La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité (Paris 1900).

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

Digitized by Google

9. ***Franz Ter Haar*** C. SS. R.: **Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus;** Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger-Reusch, Herrmann u. Hoensbroech. Paderborn, Schöningh 1904. 8°. 204 Seiten.

Dasselbe Werk ist in lateinischer Sprache erschienen (Rom, Pustet) unter dem Titel: **Ven. Innocentii PP. XI. de Probabilismo Decreti Historia et Vindiciae,** una cum Responsione ad praecipuas recentium acatholicorum accusationes adversus Ecclesiae catholicae doctrinam moralem. 1904. 8°. p. 165.

Ludovicus Wouters C. SS. R.: **De Minusprobabilismo,** seu de usu opinionis quam quis solide sed minus probabilem esse judicet. Parisiis, Lethiellieux. 1905. 8°. p. 128.

An der Spitze der tüchtigen Arbeit Ter Haars steht eine klare Übersicht über die Moralsysteme. In der Moraltheologie ereignet es sich oft, daß bezüglich der Erlaubtheit einer Handlung zwei entgegengesetzte Meinungen existieren. Sehr oft drängt sich die Frage an uns heran: Steht mir das Recht zu, diese Handlung vorzunehmen, oder habe ich die Pflicht, sie zu unterlassen. Ich muß dann untersuchen, ob meine Tat übereinstimmt mit der Vernunft des Menschen und in letzter Instanz mit der lex aeterna: sie ist der eigentliche Maßstab, Quelle und Ursprung nicht nur aller Pflichten, sondern auch aller Rechte. Beim Untersuchen der objektiven Sittlichkeit kann sich der Mensch in drei psychologischen Zuständen befinden: er erkennt die Wahrheit als sicher, oder er befindet sich im Zweifel, oder er ist im Zustande der Meinung. Zwischen Zweifel und Meinung verlegt der hl. Thomas in der 2ª 2ªe qu. 2. a. 1. die Vermutung. Was soll der Mensch in jedem dieser Zustände tun? Erkennt er die Pflicht mit Sicherheit, so muß sie erfüllt werden. Befindet sich der Mensch im strikten Zweifel oder in der subjektiven Meinung, so stehen wir vor drei Systemen. Der Probabiliorist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit nur dann folgen, wenn diese sicher wahrscheinlicher ist als die dem Gesetze günstige Meinung.

Der Äquiprobabilist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit bloß dann folgen, wenn sie ungefähr ebenso wahrscheinlich ist als die Meinung zugunsten des Gesetzes.

Der Probabilist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit immer folgen, solange sie logisch eine gediegene Probabilität besitzt, auch wenn du sicher bist, daß sie weniger wahrscheinlich ist als die dem Gesetze günstige Meinung, und du schließlich sagen mußt, es sei gewiß wahrscheinlicher, daß deine Handlung gegen die lex aeterna verstoße, als daß sie mit ihr übereinstimme (S. 6).

Der hl. Alfonsus ist der Hauptvertreter des Äquiprobabilismus. „Solange die Meinung zugunsten des Gesetzes nicht gewiß (certe) oder merklich (notabiliter) wahrscheinlicher ist, bleibt sie gleich probabel mit der Meinung zugunsten der Freiheit, nach dem Prinzip: Quod parum est, quasi nihil accipit ratio". (S. 7—8).

Ter Haar gibt den Kern der Beweisführung des hl. Alfonsus S. 8—11. Um sittlich gut zu handeln, soll der Mensch nicht nur mit seiner Vernunft, sondern auch durch seinen Willensakt und seine Handlungen der Wahrheit in der sittlichen Ordnung gerecht zu werden suchen. Derjenige aber, der in der Praxis einer der Freiheit günstigen Meinung folgt, obwohl er erkennt, daß sie weniger wahrscheinlich ist, als die dem Gesetze günstige Meinung, der strebt nicht aufrichtig nach der Wahrheit in der sittlichen Ordnung.

Derjenige also, der die als weniger wahrscheinlich erkannte Meinung befolgt, handelt gegen eine Vorschrift des Naturgesetzes und handelt deshalb sittlich schlecht.

Das Befolgen der gewiß wahrscheinlicheren Meinung zugunsten des besonderen Gesetzes ist eine sichere, subjektive Pflicht, zwar nicht direkt, — denn das fragliche Gesetz ist an und für sich betrachtet nur certe probabilius — aber indirekt, durch ein allgemeines Prinzip des Naturgesetzes, das uns sagt: wenn wir die Wahrheit nicht klar finden können, müssen wir wenigstens jener Meinung folgen, welche der Wahrheit näher ist, welche uns probabler zu sein scheint; das Recht der Freiheit muß dann weichen. Wenn also der Probabilist sagt, daß das Gesetz, um zu verpflichten, promulgiert sein müsse, und daß ein Gesetz, wogegen eine nach der Terminologie der Logik wahrhaft probable Meinung steht, nicht genügend promulgiert sei, auch wenn für dasselbe sicher wahrscheinlichere Gründe sprechen, so erhellt aus dem Syllogismus, daß ein Gesetz, welches certo probabilius existiert, wohl genügend promulgiert ist, um indirekt zu verpflichten.

Ganz richtig bemerkt Ter Haar S. 17, daß in der Logik neben einer opinio probabilior noch eine wahrhaft probable Meinung sein kann; in der Moral aber ist es unzulässig. Die Probabilisten verwechseln fortwährend die logische und ethische Probabilität. Die Verwechslung dieser Begriffe ist ein Haupthindernis einer Verständigung. Das sichere, uns von Gott verliehene Recht der Freiheit behält nur im strikten Zweifel über die Existenz des Gesetzes seine Kraft, verliert sie aber, wenn die dem Rechte entgegenstehende Pflicht unzweifelhaft wahrscheinlicher ist. Das Principium possessionis nur für die Freiheit gelten lassen und nicht für das Gesetz, wie viele Moraltheologen tun, kennzeichnet Ter Haar mit Recht als unhaltbar. Wenn der Probabilist von der Verpflichtung enthebt, im Falle, wo offenbar wichtige Gründe dafür vorliegen, daß die Pflicht existiert, so strebt er nicht offen nach der moralischen Güte; ebenfalls geht der strengere Probabiliorist zu weit, wenn er die Rechte der Freiheit zu sehr schmälert. Falsch ist demnach das Prinzip des strengeren Probabilioristen: in dubio stricto (speculativo) tutius est sequendum; falsch ist aber auch das Prinzip der Probabilisten: lex late dubia (d. h. certo probabilior, probabilior cognita) non obligat, ebenso: qui probabiliter agit, prudenter agit, wenn die entgegengesetzte, der Pflicht günstige Meinung probabilior ist.

Der Text des Dekretes Innocenz' XI. ist mitgeteilt nach der authentischen Kopie, welche der Assessor des hl. Offiziums Joh. Bapt. Lugari von dem Dekrete anfertigte, und welche der Notar der hl. römischen u. allgem. Inquisition Mancini unter dem 21. April 1902 bestätigte.

„Feria 4ª, die 26. Junii 1680.

Facta relatione per Patrem Lauream contentorum in literis Patris Thirsi Gonzalez Soc. Jesu SSmo D. N. directis, Eminentissimi DD. dixerunt, quod scribatur per Secretarium Status Nuntio Apostolico Hispaniarum, et significet dicto Patri Thirso, quod Sanctitas Sua benigne acceptis, ac

Digitized by Google

non sine laude perlectis eius literis, mandavit, ut ipse libere et intrepide praedicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem, nec non viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem, eumque certum faciat, quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit gratum erit Sanctitati Suae.

Iniungatur Patri Generali Societatis Jesu de ordine Sanctitatis Suae, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem: verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suae esse, ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili, et impugnet contrariam praedictam; eisque iubeat, ut mandato Sanctitatis Suae omnino se submittant."

Der Verfasser knüpft an das Dekret einen kurzen Überblick der Geschichte des Probabilismus vor Innocenz XI., um den Sinn desselben deutlich hervortreten zu lassen. Alexander VII. und Innocenz XI. haben eine Reihe von allzu laxen Propositionen verurteilt; viele Bischöfe und Theologen klagen über Laxismus; die Ursache ist ohne Zweifel in einem allzu milden Probabilismus zu suchen. Die ersten Bekämpfer der opinio minus probabilis sind aus der Gesellschaft Jesu hervorgegangen: Rebellus (1608), Comitolus (1609), Bianchi, unter dem Pseudonym Candidus Philalethes (1642); Claudius Aquaviva in seinem Rundschreiben vom 14. Dez. 1613, Mutius Vitelleschi in seinem Zirkular von 4. Febr. 1617 an die Oberen der Gesellschaft Jesu (39—40.) Es ist sehr interessant, von S. 41 an zu sehen, in welcher Weise die maßgebenden Kreise der Jesuiten dem Dekrete Innocenz' XI. nachgekommen sind.

Thyrsus Gonzalez de Santalla verfaßte in den Jahren 1670—1672 eine probabilioristische Schrift unter dem Titel „Fundamentum theologie moralis". Der Jesuitengeneral Oliva übergab das Werk den fünf allgemeinen Revisoren. Am 18. Juni 1674 äußerten diese ihre Meinung dahin, daß die Schrift nicht veröffentlicht werden dürfe, und als Grund wird angeführt „ne iactent adversarii, Jesuitas tandem aperuisse oculos". — 1676 wurde Gonzalez Professor zu Salamanca. Er versuchte die Druckerlaubnis zu erwirken für eine Schrift „Selectae opiniones in universa theologia scholastica", jedoch ohne Erfolg. Am 2. März 1679 hat Innocenz XI. 65 laxe Propositionen verurteilt, namentlich die tenuiter probabilis. Das zitierte Dekret vom 26. Juni 1680 ist gegen den einfachen Probabilismus gerichtet, insofern dieser gestattet, der minus probabilis cognita zu folgen. Zwecks Ausführung des zweiten Teiles des Dekrets wurde der Befehl des Papstes dem Jesuitengeneral Oliva mitgeteilt. Am 8. Juli 1680 antwortete Oliva, „se in omnibus quanto citius pariturum, licet nec per ipsum, nec per suos Praecessores fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili, eamque docere." Dennoch hatte Oliva einzelnen Theologen des Ordens, wie Elizalde und Gonzalez, stets die Bewilligung versagt, Werke gegen den Probabilismus zu veröffentlichen. Oliva reichte beim hl. Offizium eine Bittschrift ein, worin er seine Bedenken auseinandersetzte, berief sich auf die „compassionevole pietà" dieser Kongregation und bat um die Erlaubnis, ein an die Provinzialobern gesandtes Rundschreiben als eine genügende Erfüllung des ihm auferlegten Befehles betrachten zu dürfen. In diesem Schreiben ermahnt er die Moralprofessoren, sich zu hüten „disciplinae christianae rigorem doctrinis mollioribus labefactare", verschweigt aber die vom Hl. Stuhle einem jeden gewährte Vollmacht, frei den Probabilismus zu bekämpfen. Das heilige

Offizium gab hierauf keine Antwort. P. Arendt S. J., Analecta ecclesiastica 1902 p. 357 schreibt: „Praepositi Generalis [Olivae] obedientiam, unde quaque perpensam, summum perfectionis attigisse". Ter Haar bemerkt mit Recht zu dieser Behauptung S. 98: „Kein Theologe wird jedoch in diesem Verfahren die höchste Stufe des vollkommenen Gehorsams erblicken." — P. Arendt stellt die sonderbare Behauptung auf, der Hl. Stuhl habe bloß ein decretum permissivum erlassen; höchstens habe es die Bedeutung, daß die dem Probabilismus entgegengesetzte Lehre noch nicht verurteilt sei. Ter Haar findet S. 132 ff. diese Erklärung des Dekretes sonderbar, unkritisch, unhistorisch, untheologisch.

Vergebens tat Gonzalez bei Olivas Nachfolger de Noyelle (1682—1686) Schritte zur Erlangung der Druckerlaubnis. 1687 kam Gonzalez als Elector der Provinz Castilien nach Rom. Innocenz XI. äußerte den Wunsch, daß Gonzalez als General gewählt würde, was auch geschehen ist: er wurde mit 48 Stimmen von 86 gewählt. Nach vielen Schwierigkeiten erschien das streng probabilioristsche Werk Gonzalez' i. J. 1694. In zweifelhaften Fällen fordert er, um der milden Meinung folgen zu dürfen, zwar nicht ein iudicium certum, sondern nur ein iudicium opinativum über die objektive Sittlichkeit der Handlung. Den Gegenstand dieses iudicium opinativum nennt Gonzalez mit Recht die Wahrheit, wie der hl. Thomas, der da lehrt „opinans dicit (d. h. iudicat) verum esse quod opinatur".[1] Der Hauptangriff Gonzalez', obschon er auch die aeque probabilis bekämpft, ist gegen den einfachen Probabilismus gerichtet. — Der Einfluß des Werkes war in der Gesellschaft gewaltig. Eine Reihe von Theologen bekämpfen den Probabilismus; aber auch die opinio minus probabilis behielt im Jesuitenorden Verteidiger. Außerhalb der Gesellschaft war der Erfolg des Werkes noch größer. Im Conventus Generalis Cleri gallicani vom J. 1700, worin der Probabilismus und Jansenismus mißbilligt und der Probabiliorismus als die Lehre des französischen Klerus anerkannt wurde, berief sich Bossuet besonders auf Gonzalez. In Rom ist im 18. Jahrh. der Probabilismus so gesunken, daß er in keiner theologischen Anstalt mehr gelehrt wurde. Die probabilioristische Moraltheologie von Franz Genet, war in Rom in so hohem Ansehen, daß Clemens XI. (1700—1721) die Widmung der lateinischen Bearbeitung genehmigte: Benedikt XIII. (1724—1730) lobte dieses Werk; Benedikt XIV. (1740—1758) befahl die strenge theologia moralis von Antoine S. J. als Handbuch im Seminar der Propaganda einzuführen, ein Vorgehen, das von mehreren Bischöfen in Italien, Deutschland und Frankreich nachgeahmt wurde (S. 92—93).

In der Mitte des 18. Jahrh. entbrannte in Italien wiederum ein heftiger Kampf. Das Werk Concinas O. P. „Della Storia del Probabilismo e del Rigorismo" (Lucca 1743) gab dazu Veranlassung, ein Werk, das von Benedikt XIV. sehr gelobt wurde. Die Theologen der Gesellschaft in Italien waren zur Verteidigung der minus probabilis cognita zurückgekehrt. Einer derselben, Joh. M. Gravina, ging so weit, daß er den Probabilismus ein „christliches" System nannte, in dem Sinne, daß es Christus selbst „familiär" gewesen wäre; diese Lehre wurde von der Inquisition als „erronea et haeresi proxima" verworfen. Die Folge dieses

[1] Professor Dr. Mausbach, „Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung" Nr. 6, schreibt: „Wenn Ter Haar den Satz des hl. Thomas unterschreibt: „Der Meinende (opinans) urteilt, daß der Inhalt seiner Meinung wahr ist", so möchte ich jene Frage verneinen." Wie definiert Prof. Mausbach die Opinio?

Digitized by Google

Streites war, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. in den meisten Seminarien und theologischen Schulen der einfache Probabilismus als eine zu laxe Lehre verlassen wurde. Selbst der Franziskanerorden, aus welchem, nach der Gesellschaft Jesu, die meisten Vertreter des einfachen Probabilismus hervorgetreten waren, erklärte sich in dem 1762 zu Mantua gehaltenen Generalkapitel dagegen und machte die opinio probabilior zur Pflicht. (S. 95—97.)

Der strengere Probabiliorismus war im Begriffe durchzudringen; da erweckte die Vorsehung den hl. Alfonsus. Er verteidigt den milderen Probabiliorismus, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, den Äquiprobabilismus.

Schon drei Jahre nach dem Erscheinen des Werkes Gonzalez' verteidigte der Jesuit Gabriel ein Mittelsystem in seiner Polemik mit Noël Alexandre O. P. und nennt es eine „opinion commune" in Frankreich. Dasselbe System verteidigen in Deutschland die Jesuiten Hartmann, Christoph Raßler, Anton Mayer. Ignatius Neubauer nennt diese Äquiprobabilisten in der Theologia Wirceburgensis (1766) Semirigoristen. Eusebius Amort sagt ausdrücklich, er folge den soeben erwähnten Jesuiten in der Verteidigung seiner äquiprobabilistischen Thesen. Alfonsus schloß sich, nachdem er den strengeren Probabiliorismus verlassen hatte, dem einfachen Probabilismus an. Das Lesen der Werke von Eusebius Amort war von großem Einfluß auf seine Meinungsänderung. In seiner Polemik mit Patuzzi O. P. verläßt Alfonsus immer mehr den Probabilismus und verteidigt gegen Patuzzi den Äquiprobabilismus. Er betont vor allem das Prinzip: „Sequendum est id, quod verisimilius est, seu quod magis ad veritatem accedere videtur". Im strikten Zweifel machte er das principium possessionis geltend, nicht nur für die Freiheit, sondern auch für das Gesetz. In seiner letzten Entwicklungsphase ließ er den in sich zwar richtigen, doch mißverständlichen Ausdruck notabiliter probabilior beiseite und setzt dafür bloß mehr certe probabilior, oder probabilior cognita, wodurch er sich wörtlich dem Dekrete Innocenz' XI. anschließt. Er sagt ausdrücklich in einem seiner Briefe: „Ich bin weder Rigorist, noch Probabilist, sondern wahrhaftiger Probabiliorist; und ich erkläre, daß heutzutage, wo die Frage über diese früher so verwirrte Materie besser aufgehellt ist, dieses System dasjenige ist, an das sich alle halten müssen."

In einem anderen Schreiben vom Monat Nov. 1768 an P. Blasucci sagt er: „Wenn die Meinung für das Gesetz sicher probabler ist, so sage ich: daß man der weniger probablen nicht mehr folgen kann; darum bin ich ein wahrer Probabiliorist (onde io sono il vero probabiliorista), jedoch kein Tutiorist. Die Frage: ist Alfonsus Probabiliorist? findet bei Ter Haar keine Lösung. Aus der Polemik mit P. Blasucci geht hervor, daß Alfonsus zugibt, daß ein Grad genüge, um zu verpflichten (Dice V. R., che quando la sentenza per la legge è probabiliore anche di un grado, naturalmente la mente è tirata ad abbracciarla. Ciò io non lo nego). Nach diesem Zugeständnis hat Alfons sein „Monitum" 1771 komponiert. Dort lesen wir: „Cum sententiam meam antea protulerim in Dissertatione quam posui in tract. de Conscientia Nr. 55, operae pretium duxi, hic sensum meum exponere, quo ipsum sequor." Im „Monitum" verschwinden „notabiliter", „multum", „valde". 1779 veröffentlichte er die nach dem „Monitum" verbesserte Editio 8ª seiner Moraltheologie, und er will, daß alle weiteren Ausgaben nach dieser hergestellt werden; diese Editio wurde vom Hl. Stuhle approbiert.

Jedenfalls ergibt sich mit Evidenz aus dem Gesagten, daß der Heil. Stuhl die opinio probabilior bevorzugt, und diese Bevorzugung schließt

selbstredend eine Mißbilligung des gewöhnlichen Probabilismus in sich. Mag nun P. Schmidt S. J. (Zur Geschichte des Probabilismus. 1904) die Darstellungsweise Ter Haars als sehr unkritisch und irreführend bezeichnen: es bleibt doch wahr, daß Ter Haar eine tüchtige Arbeit geliefert hat; die Resultate sind unwiderleglich gesichert, der Probabiliorismus ist das Moralsystem der katholischen Kirche, Rom hat nie den einfachen Probabilismus, wie das mehrere protestantische Gelehrte behauptet haben, als ein Moralsystem betrachtet.

Daraus folgt als etwas Selbstverständliches, daß der echt katholische Theologe den einfachen Probabilismus mißbilligen und bekämpfen muß, was Ludwig Wouters C. SS. R. in seinem Werke „De Minusprobabilismo" tat. Im ersten Kap formuliert der Verfasser ganz klar den Fragepunkt „Quid agere debeat is, qui sedulo inquisita veritate opinetur, seu probabilius habeat, aliquid praeceptum aut prohibitum esse." In Kap. II. kommt Wouters zur These „Non licet sequi opinionem benignam, quae ipsius operantis iudicio minus probabilis est." Diese These wird ausführlich bewiesen a) durch die vielen Entscheidungen der Kirche gegen den einfachen Probabilismus (S. 16—32); b) durch die Autorität des hl. Alfonsus (S. 32—66). Kap. III bringt eine Reihe von Schwierigkeiten aus Lehmkuhl, Tepe, Noldin, Cathrein, Bucceroni, Schiffini, Sabetti, Arendt. (S. 66—103.).

Weiter stellt der Verfasser der probabilistischen These: „In dubio cessationis aut adimpletionis legis standum est pro libertate," folgende These gegenüber: „Cum cessatio aut adimpletio legis stricte dubia est, sequenda est ea quae legi suffragatur opinio." Als Beweis wird angeführt: a) die Autorität des hl. Alfons (S. 104—112); b) das principium possessionis und c) die Anordnung Gottes.

Manche probabilistisch gesinnte Theologen werden freilich behaupten, all diese Beweise hätten auch die alten Probabilisten schon gekannt und längst widerlegt. Wir sind dagegen der festen Überzeugung, daß eine Widerlegung noch immer aussteht und daß alle echt katholisch gesinnten Theologen das Werk Wouters mit Freuden begrüßen werden. Möge der mildere Probabiliorismus nur immer mehr wieder zu Ehren kommen; denn er bedeutet ein Aufstreben der Moral, der Prababilismus dagegen einen Niedergang — mag auch Prof. Dr. Göpfert neuerdings das Gegenteil versichern. (Cf. Linzer Quartalschrift 1905, II Heft. p. 395.)

Düsseldorf. Fr. Ceslaus Dier O. P.

10. *Jacques Stern:* Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft. Berlin, Guttentag 1904.

Der Verfasser behandelt in vorliegender Schrift folgende Fragen: Gibt es neben dem positiven Recht ein Vernunft- oder Naturrecht, welches ist der Ursprung und das Wesen derselben, wie verhält es sich zum positiven Recht, steht sein Vorhandensein im Gegensatz zu dem, was als Errungenschaft der historischen Schule bis heute betrachtet wurde?

Wie aus diesen Fragen zu ersehen ist, wird hier gegenüber der historischen Schule ein Natur- oder Vernunftrecht verteidigt. Doch will der Verf. durchaus nicht etwa dem alten Naturrecht das Wort reden. Dieses „alte" Naturrecht beschreibt der Verf. als „ein a priori konstruiertes, in allen seinen Normen absolutes vollständiges Rechtssystem". (S. 4.) Mit diesem Naturrecht aufgeräumt zu haben, sei „das unvergängliche Verdienst Savignys und seiner Schule". (Ibid.) Wenn der Verf. glaubt,

Digitized by Google

mit dieser Charakterisierung das ganze „alte“ und nicht bloß etwa das spekulative Naturrecht der deutschen Philosophie des vorigen Jahrhunderts, z. B. das Hegelsche usw. getroffen zu haben, so beweist er damit nur seine Unkenntnis desselben. Das wirklich „alte“ Naturrecht, das aristotelisch-scholastische, war keineswegs im nämlichen Sinn a priori konstruiert, wie z. B. das Schellingsche oder Hegelsche und, fügen wir bei, wie das des Verf. selbst. Diese Philosophen „konstruieren“ ihre Rechtslehre rein vom Subjekt aus, während die Scholastik das Recht als gleichbedeutend mit iustum, dem außer dem Subjekt liegenden Objekt der Gerechtigkeit auffaßt. (Vgl. den hl. Thomas I. II. qu. XIX. a. 1. et II; II. II^{ae} qu. LVII. a. 1.) Daß es kein vollständiges „ins einzelne gehendes“ (S. 13.) Rechtssystem war, ergibt sich aus der einen Erwägung, daß nach demselben das rein positive Recht (im Unterschied vom ius gentium) nicht einmal Folgerung aus dem Naturrecht, sondern eben Ergänzung desselben war. (St. Thomas, I, II^{ae} qu. 95. a. 2. und II. II. qu. 57. a. 2. et 3.)

Da die Scholastiker sich in ihrem Rechtsbegriff enge an das römische Recht anlehnen (I. Inst. 1, 2; Dig. I; 1), so könnte die vollständige Ignorierung dieses mit der Überzeugung der ganzen Menschheit in Einklang stehenden Naturrechtes von seiten des Verf., der Jurist ist, befremden, erführen wir nicht aus seiner Schrift, daß bei ihm die Ethik überhaupt erst im Jahre 1897, mit Wilhelm Sterns „Kritischer Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“ ihren Anfang nimmt, während über die vergangenen Jahrtausende finstere Nacht lagerte.

Das Naturrecht, das der Verf. verteidigt, wird mit Bergbohm beschrieben als „jede Vorstellung (?) von einem Recht, das von menschlicher Satzung unabhängig ist“. (S. 4.) Die Einwendung, daß in dieser Definition das positive göttliche Recht vom Naturrecht nicht auseinandergehalten wird, ist an sich zwar vollberechtigt, dem Verf. gegenüber jedoch, der eine „von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Ethik“ (S. 22) „konstruiert“, ohne Wirkung. Im ersten Abschnitte (S. 6—20) will nun der Verf. das Vorhandensein eines anderen Rechtes neben dem positiven nachweisen. Wir werden uns aber erlauben, zuerst den zweiten Abschnitt (S. 21—30), in welchem der Verf. den Ursprung und das Wesen seines Vernunftrechtes dartut, ins Auge zu fassen, um dann prüfen zu können, ob die Beweise des Verf. im 1. Kapitel die Existenz seines Naturrechtes dartun oder nicht.

Mit Recht meint der Verf. „daß ein Natur- oder ein Vernunftrecht auf keinem anderen Grunde als auf dem Grunde der Ethik aufgebaut werden kann“. (S. 21.) Die Ethik, auf die der Verf. sein Vernunftrecht gründet, ist Wilhelm Sterns schon genannte „Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“. Da uns dieses Werk nicht zu Gebote steht, sind wir auf die Angaben vorliegender Schrift angewiesen. Der allgemeine Standpunkt dieser „Ethik als positiver Wissenschaft“ ist demnach der kritische Positivismus. „Dieser verwirft in Übereinstimmung mit der Auffassung Comtes, des Begründers des Positivismus überhaupt, jede dogmatische Metaphysik, hält aber im Gegensatz zur Auffassuug Comtes dessen Positivismus, der, nur den äußeren Sinnen trauend, alle Erscheinungen nur für äußere hält, für einen naiven und unkritischen Realismus, der sich zu sehr dem dogmatischen Materialismus nähert. Der hier gemeinte kritische Positivismus dagegen läßt die Möglichkeit offen, daß es außer dem materiellen Prinzip auch ein von diesem dem Wesen nach verschiedenes geistiges Prinzip gibt. Vom Standpunkte des kritischen Positivismus aus erscheint die Annahme, daß es ein Geistiges

Digitized by Google

gibt, als die fruchtbarste Hypothese oder geeignetste Maxime der Spezialforschung ausschließlich auf geisteswissenschaftlichem Gebiete, und die Annahme, daß es eine Materie gibt, als die fruchtbarste Hypothese oder geeignetste Maxime der Spezialforschung ausschließlich auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Eine derartige Beschränkung auf die betreffenden Gebiete legt sich weder der kritische Idealismus Kants, noch der kritische Materialismus Du Bois-Reymonds auf, als deren Vereinigung der hier in Frage stehende kritische Positivismus erscheint. Eine andere Art der wissenschaftlichen Forschung aber als die Einzelforschung gibt es für diesen kritischen Positivismus nicht." (S. 23.) Das kritische Element dieses kritischen Positivismus dürfte demnach darin liegen, daß zwar jede dogmatische Metaphysik, aber nicht jede Metaphysik dogmatisch geleugnet wird. Das positive besteht darin, daß nur Einzelforschung als berechtigt anerkannt wird. So diametral entgegengesetzt Positivismus und Kritizismus zu sein scheinen, so innig verwandt sind beide. Denn indem der letztere den Bewußtseinsinhalt zum unmittelbaren Erkenntnisobjekt macht und dadurch nie eigentlich aus dem Bannkreise des Subjekts herauskommt, ist es ihm auch unmöglich, aus dem Gebiet der inneren Erfahrung herauszukommen, da ja die Gesetze, nach welchen die Vernunft aus den Einzeltatsachen neue allgemeinere Wahrheiten zu erschließen imstande ist, ihm nicht als Gesetze, d. h. als bindende Norm, sondern wiederum nur als Tatsachen des Bewußtseins innewerden. Jede bindende Norm setzt ihrem Begriffe nach ein objektives Regulativ voraus. Auch der Kritiker ist also von Rechts wegen nur befugt, die innere Erfahrung zu registrieren, zu klassifizieren, d. h. sich auf den Positivismus zu beschränken. Damit ist allerdings jede Wissenschaft, d. h. jedes Wissen aus Gründen unmöglich. Wenn der Verf. die Annahme einer Materie und eines Geistes als die fruchtbarste Hypothese der Spezialforschung auf natur- resp. geisteswissenschaftlichem Gebiet erklärt, so ist dies lediglich eine Verlegenheitsausflucht. Er muß hypothetisch ein Objekt annehmen, um Wissenschaft betreiben zu können. Ja, ist denn die Welt nur dazu da, damit wir philosophieren können, oder philosophieren wir nicht etwa, um die Welt, wie sie ist, zu erkennen?

Wie „konstruiert" nun der Verf. auf dieser Grundlage seine Ethik und sein Vernunftrecht? Vor allem begreifen wir vom Standpunkt des Verf. aus, daß nach demselben nur eine von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Ethik als Grundlage eines wissenschaftlichen (?) Vernunftrechtes inbetracht kommen kann. (S. 22.) Die Voraussetzungen dieser „Ethik" können nur allgemeineren Einzelwissenschaften entnommen sein. (S. 23) „Die einzige für die positiv-wissenschaftliche Ethik unentbehrlich erscheinende speziellere oder nähere Voraussetzung ist die deterministische Willensfreiheit, welche durch eine wissenschaftlich gehaltene empirische Psychologie begründet werden kann". (S. 24.) Demnach kann der Verf. den Begriff „sittlich" nur auf jene Tätigkeiten ausdehnen, die in seinem Sinne, d. h. im deterministischen Sinne frei sind. Stellt er nun aber als „besondere Forderung" (S. 24) seiner Ethik die auf, „daß das Grundprinzip oder Fundament der Ethik, auch die wenigen, aber deutlichen, bei den Tieren (von uns unterstrichen) vorkommenden sittlichen Erscheinungen miterklärt", so muß er den Tieren die deterministische Willensfreiheit zuschreiben. Daß jedoch zwischen Mensch und Tier bezüglich der Herrschaft über ihre Tätigkeiten kein wesentlicher, sondern höchstens ein gradueller Unterschied bestehe, ist durch nichts noch bewiesen worden. Ebenso falsch ist es, daß eine

Digitized by Google

wissenschaftlich gehaltene empirische Psychologie eine deterministische Willensfreiheit bewiesen habe. Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Den Ursprung der Sittlichkeit führt nun der Verf. „auf ein allmähliches Werden, eine während sehr vieler Jahrtausende sich vollziehende Entwicklung und Vererbung innerhalb des Menschengeschlechtes und der Tiergeschlechter“ (S. 24) zurück. Näherhin wird dieser Ursprung der Sittlichkeit erklärt durch die in der Urzeit stattgefundene Wechselwirkung zwischen dem Menschen sowie den beseelten Wesen überhaupt und der unbeseelten Natur, und besonders den Elementen. (S. 25.) Die Ableitung des Grundprinzips der Ethik aus dieser Wechselwirkung ist eine Leistung des Verf., bei der es schwer zu entscheiden ist, ob sie mehr kritisch oder positiv sei. Zuerst wird uns ein Bild der Zustände in der Urzeit entworfen. „Die Eiszeit, Überschwemmungen, Orkane, Hagel, Blitzschlag, anhaltende Dürre, Lawinenstürze, Waldbrände, vulkanische Eruptionen, Erdbeben usw.“ (S. 25.) alles dieses und noch mehr bedrängte die bedauernswerten Menschen, und die übrigen beseelten Wesen, und daraus entwickelte sich — natürlich im Laufe vieler Jahrtausende — „ein mehr oder weniger deutliches Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen anderen beseelten Wesen den schädlichen Eingriffen der unbeseelten objektiven Außenwelt gegenüber“. (S. 25.) Weiterhin „entwickelte sich“ daraus „ein von einem Groll einer gegensätzlichen feindlichen Stimmung gegen diese schädlichen Eingriffe der unbeseelten Natur . . . getragener objektiver, d. h. auf etwas Unpersönliches, Sachliches oder Allgemeines gerichteter Trieb zur Abwehr dieser schädlichen Eingriffe ins psychische Leben überhaupt, der Grundstock des sittlichen Triebes. Dieser hat sich allmählich weiter vererbt und zum objektiven Triebe zur Abwehr aller schädlichen Eingriffe der sowohl unbeseelten, als auch beseelten objektiven Außenwelt ins psychische Leben erweitert, so daß dieser Trieb zuletzt zum objektiven sittlichen Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe geworden ist, welcher das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist.“ (S. 26.) Dies alles behauptet der Verf., von einem Beweise ist nirgends eine Spur zu entdecken, wahrscheinlich, weil „Wahrheit“ ein metaphysischer Begriff ist. Wie kann sich aus dem Trieb der Abwehr gegen Eingriffe ins physische Leben ein solcher gegen Eingriffe ins psychische Leben entwickeln, da, wie die tägliche Erfahrung lehrt, beide so oft sich gegensätzlich verhalten? Wie soll sich aus dem egoistischen Trieb der Selbsterhaltung jener selbstlose Trieb, soweit als möglich alle Eingriffe ins psychische Leben aller Mitmenschen bezw. aller beseelten Wesen überhaupt abzuwehren, ableiten lassen? Und wenn dies alles der Fall wäre, so wäre damit noch keineswegs bewiesen, daß dieser letztgenannte Trieb das Prinzip der Sittlichkeit ausmache. Das hätte der Verf. vom allem beweisen müssen. Daß aber ein Trieb als Grundprinzip der Ethik die Verneinung derselben ist, liegt auf der Hand. Ist er es, insofern er Trieb ist, so ist jeder Trieb und jede Handlung sittlich erlaubt. Ist er es, insofern er ein solcher Trieb ist, so kommen wir in letzter Linie eben auf das Objekt dieses Triebes als Prinzip der Sittlichkeit. Selbstverständlich kann auch von einer Pflicht in dieser Ethik nicht die Rede sein.

Diese „Ethik“ ist aber nur eine Konsequenz des kritischen Positivismus, von dem sie ausgeht. Sowohl der Positivismus als der Kritizismus müssen schließlich die Ethik zu einer Analyse des Triebes herabwürdigen. Denn sobald ich eine Norm für diesen Trieb als maßgebend

Digitized by Google

annehme, ist der Kritizismus prinzipiell aufgegeben, weil eine bindende Norm ihrem Begriff nach objektiv sein muß (Kants kategorischer Imperativ verkennt eben diese Tatsache); ebenso der Positivismus, weil dieselbe ihrem notwendigen Charakter nach nicht durch Erfahrung, sondern nur durch Ratiocinium erkannt werden kann. Wie wird nun auf diese Ethik das Vernunftrecht aufgebaut? Der Verf. leitet die Rechtsidee, wie es sich von selbst versteht, von der Idee der Gerechtigkeit ab. Diese ist der Inhalt des negativen Teiles der „ethischen Regel", d. h. des in imperativer Form gehaltenen Grundprinzips der Ethik. (Durch diese imperative Form will der Verf. offenbar der Pflicht in seiner Ethik scheinbar einen Raum gönnen.) Dieselbe lautet: „Wehre ab, d. h. unterlasse jeden eigenen schädlichen Eingriff in das psychische Leben aller deiner Mitmenschen bezw. aller beseelten Wesen überhaupt." (S. 26.) Die Beziehung auf alle beseelten Wesen ergibt sich aus dem materialistischen Standpunkt des Verf., die Einschränkung auf das psychische Gebiet aus der früheren Einschränkung des ethischen Triebes auf dasselbe, die freilich willkürlich ist, nach unserer Ansicht, selbst vom Standpunkt des Verf. aus. Die negative Fassung endlich dürfte daraus zu erklären sein, daß der Verf., konsequent seinem subjektiven Standpunkt, die ethische Regel nicht nach dem Objekt, sondern vom Standpunkt des Triebes aus einteilt. Jeden schädlichen Eingriff unterlassen und jeden solchen abwehren (was nach dem Verf. der werktätigen Liebe obliegt), sind vom Standpunkt des Triebes zwei Grade in der Intensität desselben. Wir verlieren kein Wort über diesen Begriff von Gerechtigkeit. Der Verf. wird als Jurist und Gerichtsassessor wohl selbst davon nicht viel Gebrauch machen können. Oder hält er z. B. den Diebstahl nicht für eine Verletzung der Gerechtigkeit? Nur dies eine würden wir von ihm gerne erfahren. Nach welchem Maßstabe bemißt er die Schädlichkeit oder Nützlichkeit dieses „Eingriffes" in das psychische Leben? Ist derselbe vielleicht die jeweilige Erscheinungsform des Psychischen selbst? Vom positivistischen Standpunkt aus wäre dies konsequent, aber damit wäre jede Ethik aufgegeben. Oder vielleicht die gegenwärtige Kulturhöhe? Jede ist aber einmal gegenwärtig, und wo ist denn der feste Punkt, von dem aus ich die Kulturhöhe selbst bemesse?

Von der Idee der Gerechtigkeit wird nun die Rechtsidee abgeleitet, „sobald wir einerseits von der subjektiven moralischen Gesinnung, die allein auf dem Gebiete der Moral gilt, absehen, und anderseits es uns allein auf den Zweck der Herstellung der Ordnung im Zusammenleben mit anderen Menschen ankommt". (S. 27.) Insofern nämlich „die Gerechtigkeit zu einem Ordnungsprinzip wird, hört sie auf, eine moralische Eigenschaft des Subjekts und überhaupt eine Eigenschaft des Subjekts zu sein: Sie wird alsdann zu etwas Objektivem, nämlich zum Rechtsgedanken oder zur Rechtsidee". (S. 28.) Wie wird nun aber die Gerechtigkeit zu einem Ordnungsprinzip? Offenbar nicht, insoweit sie bloß innere Gesinnung ist, denn die Ordnung der Menschen zueinander gründet sich auf ihre Beziehung zu äußeren Objekten und nicht auf die Gesinnung. Folglich kann sie es nur sein, indem sie sich auf diese Objekte bezieht und die Tätigkeit bezüglich derselben regelt. Dieses Objektive ist also das Recht, der Gegenstand der Gerechtigkeit. Damit ist aber das Grundprinzip der Ethik des Verf. umgestoßen. Daß sich dasselbe, gerade inbezug auf das Recht nicht durchführen läßt, ergibt sich auch aus der Art, wie der Verf. die einzelnen Normen des Vernunftrechtes aus der Rechtsidee ableitet: „Aus diesem Rechtsgedanken nun, der, wie oben gesagt, eine Norm darstellt, fließt, indem sich diese Norm spezifiziert, durch die

Digitized by Google

Tätigkeit des Verstandes, oder wie man gewöhnlich sagt, der Vernunft, unter welcher nichts anderes als der auf praktischem Gebiete sich betätigende Verstand zu verstehen ist, eine große Anzahl speziellerer Normen, die aber sämtlich einen sehr allgemeinen Charakter an sich haben. Und dieses oberste Prinzip, d. h. der Rechtsgedanke, und diese spezielleren, aber immer noch sehr allgemeinen Normen bilden zusammen das Vernunftrecht." (S. 28.) Die Vernunft hat es mit dem Inhalt des Rechtes zu tun. Dadurch allein schon, daß sie die einzelnen Rechtsnormen nach ihrem Inhalt spezifiziert, anerkennt sie denselben als Prinzip des Rechtes, und damit auch das Objekt als Prinzip der Sittlichkeit überhaupt.

Bei der negativen Fassung der Gerechtigkeit von seiten des Verf. kann dieselbe übrigens gar nicht Ordnungsprinzip werden. Ordnung ist nicht bloß das Kontradiktorische, sondern das Konträre der Unordnung.

Zur Realisierung der von der Gerechtigkeit geforderten Ordnung bedarf es des Zwanges. „Es handelt sich hier um etwas, was jeder Mensch von jedem anderen Menschen fordern darf, wozu er ihn vom ethischen Standpunkt aus zwingen darf, weil er sonst neben den anderen Menschen nicht existieren kann." (S. 28.) Wie will aber der Verf. vom Standpunkt seines ethischen Grundprinzips aus die sittliche Zulässigkeit des Zwanges ableiten? Ist der Zwang doch ein „schädlicher Eingriff" ins psychische Leben, indem er die freie Ausübung der gewollten äußeren Tätigkeit verhindert.

Die vollständige Definition des Vernunftrechtes lautet demnach nach dem Verf. folgendermaßen: „Das Vernunftrecht ist die nach Verwirklichung strebende als Rechtsgedanke auftretende Idee der nicht unter dem moralischen Gesichtspunkte der subjektiven Gesinnung, sondern unter dem objektiven Gesichtspunkte des Zweckes als Ordnungsprinzip gedachten und durch die sittliche Zulässigkeit des Zwanges geschützten Gerechtigkeit." (S. 29.) Eine logische Zergliederung dieser „Definition" wollen wir nicht geben. Bezüglich des „objektiven Gesichtspunktes des Zweckes", der hier, ähnlich wie „die sittliche Zulässigkeit des Zwanges", auf einmal zum Vorschein kommt, verweisen wir auf S. 23, wo vom Standpunkt des kritischen Positivismus sowohl die dogmatische Anerkennung als dogmatische Negation der Teleologie abgewiesen wird.

Das eine wird man dem Verf. zugeben müssen: Sein Vernunftrecht hat, wenn wir von der Rechtsidee oder dem Rechtsgedanken mit den aus ihm fließenden allgemeinsten Rechtssätzen und wichtigsten Rechtsinstituten absehen, deren Uniformität auch nur unter der Voraussetzung einer gewissen Höhe der Kultur gilt (von uns unterstrichen), keinen ein für allemal feststehenden Inhalt. (S. 30.) Im 1. Kapitel beweist nun der Verf. die Existenz seines Vernunftrechtes. Zwei Erwägungen sind es nach ihm vor allem, die den Gedanken des Vorhandenseins eines anderen Rechtes neben dem positiven Rechte nicht zur Ruhe kommen lassen: „Zum ersten: die gleichmäßige Wiederkehr einer Reihe der allgemeinsten Rechtssätze und wichtigsten Rechtsinstitute in ihren gröbsten Zügen in den Rechten aller Zeiten und Völker" (S. 6) . . . „wenigstens unter der Voraussetzung eines gewissen Grades der Zivilisation." (S. 7.) Mit dem letzteren Beisatz wird der ganze Beweis illusorisch, da in diesem Falle die Allgemeinheit dieser Rechtssätze etwas Zufälliges, weil von dem zufälligen Grade der Zivilisation abhängig wird. Aus einer zufälligen Prämisse läßt sich aber kein Beweis erbringen. Nur wenn gewisse Rechtssätze schlechthin allgemein sind, ist das Argument beweiskräftig, aber dann beweist es auch ein objektives, vom Trieb

Digitized by Google

unabhängiges, innerlich notwendiges Naturrecht und widerlegt zugleich das ethische Grundprinzip des Verf.

Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Argument, das der Verf. für die Existenz seines Naturrechtes anführt: „Die tatsächlich vorkommende Anlegung eines kritischen Maßstabes an das positive Recht, worin die Frage liegt, ob diese Kritik in den meisten Fällen aus einer anderen Quelle als aus dem allgemein-menschlichen Vernunft- oder Naturrecht geholt werden kann." (S. 6.) Aber nur wenn dieses Vernunftrecht objektiv, unabhängig von der jeweiligen Entwicklung des Menschen ist, kann es als Maßstab verwendet werden. Sonst könnte man höchstens die Übereinstimmung zwischen Natur und positivem Recht konstatieren, aber nicht deren Notwendigkeit fordern.

Dieses 2. Argument steht in schroffem Widerspruch zur Ansicht des Verf. über das Verhältnis des positiven zum Vernunftrecht: „Dadurch, daß zu der sittlichen Zulässigkeit des Zwanges die durch die großen Machtmittel des Staates gelieferte faktische Macht hinzukommt, wird das Vernunftrecht zum positiven Recht." (S. 31.) Diejenigen „speziellen und speziellsten" Sätze, die bloß dem positiven Recht angehören, werden dann einzig durch die Macht des Staates zum Recht. Da ist die Anlegung eines „kritischen Maßstabes" nicht nur unmöglich, sondern wäre auch vollständig nutzlos.

In Kapitel IV. bespricht der Verf. das Verhältnis seiner bisherigen Darlegungen zur historischen Rechtsschule. Wir wollen ihm darin nicht folgen. Beide verhalten sich wie zwei Extreme, die sich berühren. Auch die historische Rechtsschule ist positivistisch und führt zur Aufhebung jeden Rechtes, wenn ihre Lehren in die äußersten Konsequenzen verfolgt werden. Daß sie mehr auf die Wirklichkeit Bedacht nimmt, ist ihr Vorzug auch gegenüber dem soeben besprochenen „a priori konstruierten" Rechtssystem. Die Scholastik, welche die höchste Spekulation mit der Richtung auf das Gegebene verbindet, wird leider vornehm ignoriert.

Graz. Fr. Hyacinthus Amschl O. Praed.

11. *K. S. Laurila:* Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie I. Helsingfors 1903. (Berlin, Mayer u. Müller.) S. IV u. 251.

Laurila will weder eine Ästhetik noch eine Theorie der Kunst und Künste noch eine Geschichte der Kunst bieten, sondern eine „Kunstphilosophie". In der Tat „eine ziemlich seltene Benennung", und es bedarf einer Einleitung (Kap. 1) von 54 S., um den Sinn dieser Benennung zu erfahren. Wie einfach wäre es gewesen, hätte Verf. sich entschließen können, seiner Studie den Titel zu geben: Anleitung zum Kunstverständnis auf Grund der Kunstempfindung. Denn einzig und allein das dunkle „Gefühlsvermögen" ist die philosophische Grundlage des Buches. „Wir wissen ja, heißt es S. 110, daß unsere psychische Konstitution drei Seiten aufweist: das Erkenntnisvermögen, das Gefühlsvermögen und das Willensvermögen . . . Bei der theoretischen Tätigkeit spielt das Erkenntnisvermögen die Hauptrolle, bei der praktischen das Willensvermögen und bei der künstlerischen das Gefühlsvermögen." Wenn nun einmal das Gefühl als besonderes Vermögen gelten soll, warum nicht auch die Phantasie, die gerade beim Künstler eine Hauptrolle spielt?

Der Inhalt des Buches zerfällt innerlich in zwei Teile: der I. fragt nach dem Wesen der Kunst (Kap. 2 u. 3), der II. nach Aufgabe und

Digitized by Google

Wert der Kunst für die menschl. Gesellschaft (Kap. 4. u. 5); jener ist theoretischer, dieser praktischer Natur. Uns interessiert mehr der I., weil grundlegende Teil.

Als Methode, um das Wesen der Kunst zu bestimmen, gibt Laurila folgendes an: „Die einzig solide Grundlage einer Kunstdefinition ist das analysierte individuelle Kunstbewußtsein". (S. 61). Bewußtsein ist hier offenbar für Empfindung oder innere Gefühlserfahrung gesetzt. Aber es bleibt sehr zweifelhaft, ob man vom Subjektivismus dieses „individuellen Kunstbewußtseins" aus jemals zu einer objektiven Definition der Kunst wird gelangen können. Verf. glaubt das Ziel erreicht zu haben, wenn er S. 105 Kunstfertigkeit und Kunstwerk, wie folgt, definiert: „Die Kunst ist eine Tätigkeit des Menschen, die darin besteht, daß er den Eindruck, den das Seiende (oder ein Teil desselben) auf sein Gefühlsleben gemacht hat, durch sinnlich wahrnehmbare Mittel absichtlich so ausdrückt, daß dieser Ausdruck auf das Gefühlsleben anderer Menschen ansteckend wirkt." Und dementsprechend: „Das Kunstwerk ist ein sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck des Gefühlslebens, welcher bewußt und absichtlich so gewählt und gestaltet ist, daß er imstande ist, in anderen ähnliche Gefühle hervorzurufen, wie sie der Ausdrückende selbst gefühlt hat (und dessen eigentlicher Zweck ebendarin besteht)." Oder kürzer und verständlicher: „Das Kunstwerk ist ein Ausdruck des Gefühlslebens, der auch tatsächlich ansteckend wirkt" (S. 125). Abgesehen davon, daß hier die Kunst nicht aus dem Wesen, sondern aus einer Wirkung erklärt wird, ist auch die Definition zu weit. Ist wirklich jeder beabsichtigte Gefühlsausdruck, wenn er nur „tatsächlich ansteckend wirkt", immer auch schon Kunst und Kunstwerk? Dann wäre z. B. jeder Witz ein Kunstwerk und jeder angenehme Unterhalter bei Tisch wäre ein Künstler. Wenn dagegen gesagt wird, jener Ausdruck des Gefühlslebens müsse eben „künstlerisch" sein, so kommen wir aus dem Zirkel nicht heraus. Umgekehrt gibt es Kunstwerke, die auf viele Menschen gar nicht „ansteckend" wirken, z. B. eine Symphonie von Beethoven. Wenn eingewendet wird, jene Menschen hätten eben kein ausgebildetes „Kunstgefühl", so ist auch hier keine Grenze abzusehen. Kurz, der schon oft gemachte Versuch, vom subjektiven Gefühlsleben zu einer objektiven Wesensdefinition der Kunst zu gelangen, ist noch immer gescheitert.

Die Kunst hat nicht die Aufgabe, bloß pathologisch zu wirken, sie muß auch unserer Phantasie und ahnenden Vernunft Nahrung bieten; noch mehr, sie soll unsere „Ideale" verkörpern. Ohne Idee kein tiefes berechtigtes Gefühl. Wider Willen gibt Verf. davon Zeugnis, wenn ihm S. 60 die Bemerkung entschlüpft: „Wenn ein Kunstwerk nicht so ist, wie wir es, einem inneren Ideal gemäß, von einem Kunstwerk fordern, dann brauchen wir es nicht als Kunstwerk anzuerkennen; denn wie der Künstler in seinem Inneren eine Forderung, ein Ideal des Kunstwerkes hat, nach dem er schafft, so haben auch wir, die Empfänger, die Betrachtenden, in unserem Inneren eine Forderung, ein Ideal" usw. Gewiß ist das Ideal nicht dasselbe wie das Gefühlsleben; dieses hat vielmehr jenes zur Voraussetzung. Wer aber Idee und Ideal sagt, der wird sich auch den gewaltigen Begriffen des Wahren, des Guten und des Schönen nicht entziehen können noch dürfen. Allein auf diese gerade ist Laurila sehr schlecht zu sprechen; sie sind ihm „feierlich klingende, aber hohle Wörter" (S. 8). Und er meint: „Es ist gar nicht zu verwundern, wenn die Denker des Altertums, deren Philosophieren doch natürlicherweise immer etwas von dem Charakter einer mythologischen Gedankendichtung haben mußte, sich solcher unbestimmten und dunklen Begriffe bedienten; denn von

ihnen kann man ja nicht die begriffliche Genauigkeit und Konkretheit im Ausdruck erwarten, wozu wir durch die psychologisch analysierende und naturwissenschaftlich exakte Methode so gründlich geschult sein sollten."

Abgesehen von diesen und anderen Bedenken, findet sich in Laurilas „Kunstphilosophie" — vorab im II. und praktischen Teil — eine Reihe trefflicher Gedanken. Besonders das Schlußkap. 5, das vom Verhältnis der Kunst zur Sittlichkeit handelt, ist sehr zeitgemäß und offenbart einen hohen Ernst. Die Kunst darf die Menschheit in Erreichung ihres letzten Zieles nicht behindern; sie muß also, wie jede andere Tätigkeit des Menschen, „moralisch" sein. Das heißt aber nicht, die Kunst soll „moralisieren"; im Gegenteil, die Kunst darf weder moralisieren noch demoralisieren. — Die Gewandtheit im Ausdruck der deutschen Sprache macht H. Laurila, der von Geburt ein Finnländer ist, alle Ehre. Druck und Ausstattung des Buches sind vornehm und gut.

Weidenau. Dr. H. Krug.

12. ***Heinrich Gomperz:*** **Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit.** Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang: Zum Verständnis der Mystiker. Jena und Leipzig, Diederichs I. 1904. gr. 8.° VI, 322 S.

So verfehlt Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie" ist, ein Verdienst wird man ihr nicht absprechen können, daß sie, das kleinliche philologisch-antiquarische Interesse überwindend, ein Beispiel großzügiger Behandlung antiker Probleme uns vor Augen stellt. Nicht von philologischer Kleinarbeit, sondern von einem tiefen Eindringen in den griechischen Geist wird die moderne Kultur den größten Nutzen schöpfen. Das war ein Gedanke, der Nietzsche in der Baseler Zeit bewegte und erregte. Dieser Gedanke scheint auch Theodor Gomperz ergriffen und zur Abhaltung jener Vorlesungen an der Berner Universität veranlaßt zu haben, die uns nunmehr in dem oben angezeigten Werk gedruckt vorliegen.

Es will den Erweis erbringen, daß das Ideal der inneren Freiheit das Leitmotiv der philosophischen Ethik war. Der griechische Patrizier hatte sich das Ideal des harmonischen Lebens, der Plebejer das Ideal der Heiligkeit geschaffen, den Philosophen schwebte der Gedanke der inneren Freiheit bei allen ethischen Untersuchungen vor.

Der Terminus „innere Freiheit" hat seine Geschichte. Gomperz gibt dem Worte einen neuen Inhalt. Ihm bedeutet (S. 5) die innere Freiheit „eine Macht, nicht das äußere Schicksal zu bestimmen in beliebiger Weise, sondern das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äußeren". So ist sie schließlich ein Ja- und Amensagen zu allem und jedem und zwar ein freudiges Zustimmen, kein resigniertes Sich-hineinfinden.

Gomperz ist sich bewußt, mit diesem Ideal, ein Analogon zu Nietzsches „Wiederkunftslehre" zu bieten (S. 24. A. 1), die uns anweist, zu jeder Lebenslage unser „Noch einmal" und „Noch einmal" zu sprechen — nein, jubelnd zu singen.

Möbius hat in seiner beachtenswerten Schrift „Das Pathologische bei Nietzsche" (S. 58) die ganze Lehre von der ewigen Wiederkunft als „das Schwachsinnigste" bezeichnet, was Nietzsche vorgebracht hat — doch dies nur nebenbei —, so viel ist mir sicher, daß der „Wiederkunftsgedanke" bei Nietzsche ein Ersatz für den verlorenen Glauben sein sollte. „Es

Digitized by Google

war eine Art positivistischer Religion" sagt Drews in seinem bekannten Nietzsche-Werk (S. 331).

Auch nach Gomperz (S. 11) zielt alle Religion auf innere Freiheit ab. Der Bogen aber, von dem sie ihren Pfeil abschießt, ist (seiner Meinung nach) morsch, aus Illusionen und Täuschungen zusammengesetzt. Es muß innere Freiheit auch ohne dogmatische Voraussetzungen möglich sein (S. 17).

Dieses Ideal innerer Freiheit schwebte den antiken Philosophen vor. Die verschiedenen Versuche nun, die das Altertum zur Formulierung dieses Ideals unternommen, klarzustellen, das ist die Aufgabe, die sich Gomperz setzt. Er führt uns zuerst die Lebensauffassung der Griechen im allgemeinen vor und zeigt uns dann die dem Ideal der inneren Freiheit zustrebende Lebensauffassung der griechischen Philosophen in ihrer Vorbereitung durch Heraklit und ihrer Begründung durch Sokrates (3.—5. Vorlesung), in ihrer Fortbildung durch Antisthenes (6.), Aristipp (7.) und Platon (8.) Ihre Vollendung findet sie in Zenon (9. u. 10). Die Namen Epikur und Pyrrhon bedeuten ihren Verfall (11.). Mit dem Ausklingen der philosophischen Ethik der Griechen befaßt sich eine Schlußvorlesung. Hier wird auch Aristoteles und seine Ethik als Verfallserscheinung gewürdigt . . .

Mit diesem letzten Satz ist genug gesagt. Soll man noch etwas hinzufügen? Vielleicht doch, daß das Buch sehr nett und modern ausgestattet ist.

Wien. Seydl.

13. ***E. Wasmann S. J.:*** **Menschen- und Tierseele.** Cöln, Bachem 1904. gr. 8°. 16 S.

Vorliegende Schrift wurde als Abhandlung in den „Monatsblättern für den kathol. Religionsunterricht" (1904) veröffentlicht und ist nunmehr auch als Sonderabdruck erhältlich. P. Wasmann hat bereits durch eine Reihe von Schriften gezeigt, daß er der Tierpsychologie reges Interesse entgegenbringt. 1897 erschien seine Schrift über „Instinkt und Intelligenz im Tierreich" (2. Aufl. 1899) und seine „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere" (2. Aufl. 1900). Das Jahr 1899 brachte uns seine Untersuchung „Über die psychischen Fähigkeiten der Ameisen". Es ist daher interessant, von einem so hervorragenden Fachmann sich über die Verschiedenheit des tierischen und menschlichen Seelenlebens orientieren zu lassen, zumal dies in der angezeigten Schrift in Kürze und doch mit aller wünschenswerten Klarheit geschieht.

Wien. Seydl.

14. **Bosquejo de un diccionario técnico de Filosofia y Teologia musulmanas.** (Extracto dela Revista de Aragón, Octubre, Noviembre y Diciembre de 1903) 41 pp. in 8°. Por ***Miguel Asin Palacios*** catedrático de Lengua Árabe en la Universidad central. (Zaragoza 1903.)

Es ist ein kleines Buch, aber besonders interessant, nicht nur demjenigen, der sich mit moslimischer Philosophie und Theologie beschäftigt — und deren wird es nur eine ganz kleine Anzahl geben — sondern auch

jedem, der ein Interesse an der Geschichte der Ideen hat. Es ist so knapp geschrieben, daß es dem Berichterstatter schwer wird, einen richtigen Begriff von dem reichen Inhalte des Aufsatzes zu geben, wenn er sich nicht auf die oberflächlichste Phraseologie der Rezensenten beschränken will. Längst ist es ja bekannt, daß den früh-mittelalterlichen lateinischen Philosophen die griechischen Denker aus den lateinischen Übersetzungen arabischer Schriften bekannt geworden seien. Darum ist es mindestens für die Würdigung und das Verständnis der lateinischen Philosophen wünschenswert, diesen orientalischen Quellen nachzugehen und wenigstens den mannigfachen Übersetzungsfehlern auf die Spur zu kommen und dadurch die lateinischen Zitate und Applikationen aus griechischen, arabisch travestierten Schriftstellern erst recht zu verstehen, das heißt, dem ursprünglichen Sinne gemäß zu übersetzen. Es wird sich zeigen, daß dies nur eine Seite jenes großen Werkes ist, dessen Grundzüge dieser „Entwurf" bosquejo andeutet.

Für Spanien bedeutet dieses D. eine nationale Unternehmung. Prof. Francisco Codera y Zardín, an der philosophischen Fakultät der Zentral-Universität zu Madrid, ist der Begründer einer Schule gründlicher Arabisten, welche seit 1898 eine Colectio de estudios arabes herausgeben: Mariano de Pano, J. Ribera, Fr. Codera, Mar. Gaspar, F. Pons Boigues, Menéndez y Pelayo und Miguel Asin Palacios. Letzterer hat ein Werk el Averroismo Teologico de S. Thomas de Aquino geschrieben, in welchem er nachweist, daß Averroes in seinen theologischen Ansichten näher steht dem hl. Thomas, als der rationalistischen Schule, die seinen Namen führte. — Auch über Ghazâlî schrieb er. (Algazel, dogmatica, moral, ascetica, con prologo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza 1901).

Der Schafi'itischen (orthodoxen) „Schule" oder „Sekte?" angehörend, hat dieser gepriesene Denker (geb. c. 1059) zuerst die Wissenschaft mit dem Glauben in Einklang zu bringen gesucht, und zeichnete sich als Dogmatiker, Moralist und aszetischer Schriftsteller aus. Er endete in einem Sufi-Kloster, das er selbst gegründet, vertieft in den mystischen Pantheismus dieser Sekte. Daß er auf S. Thomas ab Aquino, wie auf Raymundus Lullus Einfluß geübt habe, weist Palacios nach. — Es müßte sonderbar zugehen, wenn das von einem bewährten Mitgliede einer ausgezeichneten Schule geschaffene Diccionario der philosophischen und theologischen Termini technici des Islâm nicht gelingen sollte: vorausgesetzt daß das Unternehmen genügend unterstützt wird.

Und das darf man erwarten. Denn das Studium der philosophischen und theologischen Arbeiten der spanischen Muslemin und Juden hat anerkannten Wert für die Geschichte der Ideen. Gerade das muslimische Spanien hatte im glänzenden XIII. Jahrhunderte eine Anzahl von Denkern, deren Ruhm durch das ganze Mittelalter, bis in unsere Tage hinein ertönte. Palacios führt die Namen an: Avempace[1], Abentofait[2], Averroes[3], Abensabin[4], Avicebron[5], dessen Ansichten über Materie und Form und über Weltschöpfung unseren Scholastikern bekannt waren,

---

[1] Arabischer Name: Abu bekr Ibn es-sâigh ibn baǵǵe, XIII. Jahrhundert geb. in Saragossa.

[2] Ibn tofaït, geb. zu Cadix, Schüler des Avempace (starb 1185).

[3] = Abul wel'id ibn roschd, geb. 1126 zu Cordova.

[4] = ʿAbd el ḥaqq ibn sabʿin, Gründer einer nach ihm benannten Sekte, geb. zu Murcia, starb 1269.

[5] Der Jude ibn Gabirol, geb. 1020 zu Malaga.

Digitized by Google

endlich Maimonides[1]: sie alle begründeten den Ruhm Spaniens im Mittelalter. Der psychologische Pantheismus der christlichen Averroisten von Paris und Padua, die hylomorphische Hypothese führt Palacios (p. 3) für den arabischen Einfluß auf. — Wenn es sich nun um das vertiefte, richtige Verständnis dieser und ähnlicher Werke handelt, so entscheidet sich Palacios nicht für eine genaue Übersetzung der Originalwerke, weil sie wohl der einfachste, aber auch der schwerste Weg wäre, sondern für ein arabisches spanisches Wörterbuch, das ja ein Hilfsmittel für den Übersetzer werden wird. — Die vorhandenen arabischen Lexika reichen nicht aus: nicht das des Muh. el charismî, nicht das des ʿAli el dschordschâni, auch nicht das technisch-arabische Lexicon, das unter der Ägide der East India Company 1862 in Calcutta erschien. Für ein ganz anderes Gebiet ist wichtig das Dozy Dictionnaire detaillé des noms des vêtemens chez les Arabes (Amsterdam, Müller 1845). Aber es kann als Vorbild dienen.

Palacios zeigt, was ein Lexicon der philosophischen und theologischen Termini technici muslemici zu leisten hat, im ersten Teile seines Aufsatzes I; im II. bespricht er die Quellen und den Plan der Arbeit, im III. den Nutzen, den sie bringen wird.

I. Zunächst bespricht er, was unter dem Begriffe moslemitischer Philosophie zusammenzufassen sei, die ganz auf der griechischen sich aufbaut, oft mit Beibehaltung der griechischen Wörter, wie es auch bei den Scholastikern der Fall ist. Er beginnt bei der Logik als propädeutischer Kenntnis mit ihren 3 Hauptstücken; dann erst folgt die Philosophie: die spekulative und praktische. Erstere teilt sich nach Avicenna in die Metaphysik (wörtlich arabisch: ma baʿd ettabi ʿat *μετὰ τὰ φυσικά*), auch scientia divina; 2. Mathematik, scientia media. 3. Physik, scientia infima. Die praktische Philosophie teilt der Muslim in die Moral für das Individium, die ökonomische (*τὰ οἰκονομικά*) und die politische Moral. Nur dieses ist sein philosophisches Arbeitsfeld: unberücksichtigt bleibt alles andere, abgeleitete Philosophie wie Naturwissenschaft usw. und die Wissenschaften, die seit dem Wiedererwachen der klassischen Studien Eingang bei Muslemin fanden. Wollten wir ihm auf das Gebiet der Theologie folgen, müßten wir das sehr concinne Büchlein ausschreiben. — Der II. Abschnitt, der von den Quellen und dem Plan des Dicc. handelt, zeigt an Beispielen den Wandel der Bedeutung der Termini technici nach Zeitaltern, Gegenden, Schulen und Sekten. Außer den Werken der Hauptmeister will Palacios auch die syrische Literatur heranziehen, den hl. Ephräm Syrus, Joh. Damascenus, Isaac Ninivita, Pachomius, Joh. Klimakos u. a. III. Der Nutzen liegt am Tage und ist schon oben angedeutet worden. Ein Beispiel für das Verständnis lateinischer mittelalterlicher Termini: unter den 219 Propositionen der Universität Paris 1277 befindet sich folgende: Quod a voluntate antiqua non potest procedere novum. Arabisch-antiqua = qadima, nova = ḥadiṯ, richtig übersetzt wäre qadime = aeterna, ḥadiṯ = temporaneum, zeitlich, in der Zeit entstanden. — In den verschiedenen Vorschriften des geistlichen Lebens ist manches aus der Phraseologie, ja den Lebensregeln der Sûfi wiederzuerkennen. Für das Wort gyrovagi der Regel des hl. Benedikt

[1] Der Jude Abu Amran Musa ben Maimun ben Obeidillâh, geb. 1135 zu Cordova, Schüler des Ibn roschd, Ibn tofaït und Ibn es sâigh, durch politischen Hochdruck gezwungen, zum Islâm überzugehen, immer aber als Jude sich fühlend. Begraben außerhalb der Mauern von Tiberias in einem von Juden gerne besuchten Monumente.

führt Palacios p. 37 den arabischen Terminus an; die ganze Weise dieser „Mönche“ ist im Oriente vorhanden; ja der hl. Benedikt dürfte solche muslemische Vaganten meinen. Palacios zitiert das Werk von Dom J. M. Beffe, Les Moines d'Orient, Paris 1900, das mir nicht zur Hand ist. In dem Gehorsam der Regularen perinde ac si cadaver essent ist eine orientalische Phrase, aber auch Übung zu erkennen. Das Examen conscientiae mit der Beobachtung seiner selbst und Fixierung jedes dem göttlichen Gesetze zuwiderenen Gedankens und jeder Regung findet sich schon bei el-suhrawardi und ist in Übung bei gewissen Süfi. Nicht S. Benedikt allein kennt orientalisches Mönchswesen und Praxis, auch der hl. Ignatius Loyola steht mit Muslemin in Berührung. (O. Bardenhewer hat schon 1873 herausgegeben: qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellus.) Es dient zu großer Empfehlung des von Palacio angekündeten Diccionario, daß schon der Entwurf desselben so großes Interesse bietet, daß er nur bestens empfohlen werden kann.

Wien. Universitäts-Professor Dr. Wilh. Ant. Neumann.

15. ***Dr. Aloys von Scheiwiler:*** **Die Elemente der Eucharistie** in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz, Kirchheim, 1903. 8. 183 S.

Den Nachweis zu liefern, daß unser Glaube derselbe geblieben, wie der unserer Väter in den ersten Zeiten des Christentums gewesen, wird immer eine der schärfsten und lohnendsten Aufgaben katholischer Dogmengeschichte bleiben. Es ist ein anerkennenswertes Verdienst des Verf., das katholische Geheimnis *κατ' ἐξοχήν* zum Gegenstande einer genauen und übersichtlichen Untersuchung für die ersten drei Jahrhunderte gemacht zu haben. In chronologischer Reihenfolge mit stets gleichbleibender Disposition werden in vorliegender Schrift sämtliche einschlägige Texte dem Leser vorgeführt; im ersten Teile die katholichen Zeugen: Didache, Ignatius, Justin, Irenäus, Clemens Al., Origenes, Tertullian und Cyprian. Ein Überblick über die Eucharistie in den monumentalen Zeugnissen nebst einer Rekapitulation der termini technici bei den einzelnen Schriftstellern bilden eine willkommene Ergänzung. Im zweiten kürzeren Teil (p. 132—176) werden auch die betreffenden Schriften der außerkirchlichen Kreise (Judenchristen und Gnostiker) zur Untersuchung herangezogen. Ein besonderes Kapitel über die „Aquarier“ schließt die eigentliche Abhandlung.

Der Gegenstand der Untersuchung ist für jeden Theologen von größtem Interesse, und wird wohl keiner das Buch ohne Nutzen aus der Hand legen. Noch erhöht wird aber dessen Bedeutung durch die Stellungnahme des Verf. gegen die Schrift Harnacks: „Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“, in der Harnack die zwei Thesen aufstellt: 1. In der ältesten Zeit habe auch in der kathol. Kirche die weitverbreitete Gewohnheit zu Recht bestanden, zum eucharistischen Opfer nur Brot und Wasser zu gebrauchen. 2. Der Segen der Eucharistie hafte nach der ursprünglichen Intention des Herrn überhaupt nicht an den Elementen, sondern an der Handlung des Essens und Trinkens.

Dem stellt der Verf. die zwei Fragen als Gegenstand seiner Untersuchung gegenüber 1. „Welche galten den Zeugnissen der ersten drei Jahrhunderte zufolge als notwendige Elemente der Eucharistie?“ 2. „Was für eine Auffassung von deren Bedeutung tritt uns daraus entgegen?“

Im Verlaufe der Erörterungen, für die dem Verf. zu jedem einzelnen Punkte schon eine reiche katholische und akatholische Literatur zur Verfügung stand, wird man angenehm berührt durch den ruhigen sachlichen Ton, den Sch. durchweg beobachtet. Nur im Schlußwort konnte sich's der Verf. nicht versagen, im freudigen Bewußtsein seines Sieges die Schwäche seiner Gegner bloßzustellen und auf die überlegene Kraft der „großartigen" Scholastik mit ihren „eisernen Begriffen und Formen", die in ihrer Klarheit und Bestimmtheit jeder Umdeutung trotzen", hinzuweisen. In einigen Punkten vermißt man indes auch bei ihm jene Strenge und Schärfe der Scholastik, zu deren Freunden auch Rezensent gehört. In der Beantwortung der ersten Frage ist bei den aufgeführten Zeugnissen — Cyprian, vielleicht noch Clemens Alex. ausgenommen — nur die Tatsache des Gebrauches von Wein festgestellt, die „Notwendigkeit" desselben aber nicht nachgewiesen. In der Erledigung der zweiten Frage vermißt man eine genaue Bestimmung des Wortes „Element", das ja verschiedene Dinge bezeichnet, bald Brot und Wein, bald den Leib und das Blut Christi. Weil der Beweis anfangs nur indirekt durch Zurückweisung der symbolischen Auffassung geführt wird, und erst am Schluß direkt die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie nachweist, erscheint die Untersuchung etwas unbestimmt. Die Parallele zwischen Eucharistie und Auferstehung beim hl. Irenäus (p. 48), welche die Wesensverwandlung erläutern soll, ist nicht ganz klar entwickelt. Kleinere Ungenauigkeiten und sprachliche Härten lassen sich leicht entschuldigen; nur S. 167 (L. 9) hätte der Druckfehler „Wein" statt „Wasser" nicht durchschlüpfen sollen. Wir wollen mit diesen Anmerkungen den Wert des Buches nicht beeinträchtigen, sondern eher fördern; denn es wäre ihm bei seinem hohen Nutzen eine zweite Auflage zu wünschen.

Louvain (Mont-César). P. Chrys. Baur O. S. B.

16. ***Dr. Anton Beck:*** **Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers.** (Forschungen zur christlichen Literatur u. Dogmengeschichte Bd. III. Heft 2 u. 3.) Mainz, Kirchheim, 1903. gr. 8. 256 S.

Dem Gegenstande der „vollendetsten schriftstellerischen Leistung, welche die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweisen hat" (Bardenhewer), der Trinitätslehre des „Athanasius des Abendlandes" wird gewiß kein Theologe das Interesse versagen können. Die Verbannung in Kleinasien bot dem großen Bischofe die Muße, sein Hauptwerk gegen die Arianer zu schreiben, „de Fide" später „de Trinitate" betitelt. Den Stand der Lehrentwicklung zu zeigen, der in diesem und in den übrigen Werken des unbeugsamen Kämpfers gegen die Häresie zum Ausdruck kommt, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit. — Der Verf. hat seine Aufgabe mit Fleiß und Geschick gelöst, und die Schrift kann jedem Theologen zu eingehendem Studium empfohlen werden. In der Tat ist es auch interessant zu beobachten, unter welchen Geistesmühen sich die immer klarere Erkenntnis des schwierigsten aller Dogmen vollzog, herauszufühlen, wie oft Hilarius gleichsam gerungen hat nach einem prägnanten Terminus, der ihm zum Ausdruck seiner Gedanken hätte dienen können. — In der Einleitung zeigt der Verf. in kurzen Zügen den historischen Hintergrund für das Hauptwerk des hl. Hilarius, seine Freunde und Feinde. Das erste Kapitel gibt eine Art Philosophie des Hil., sowie seine Lehre über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben. Die 6 weiteren Kap.

Digitized by Google

sind der eigentlichen Trinitätslehre des Heiligen gewidmet, die eigentlich — den besonderen Verhältnissen entsprechend — weit mehr eine Logos-Lehre ist, da Hil. die beiden anderen göttlichen Personen fast nur mit Rücksicht auf den Logos behandelt. Insonderheit bespricht B. des Hilarius Lehre über „das göttliche Sein" (2. Kap.), „das göttliche Tun" (principium quod) (3. Kap.), den „Terminus des göttlichen Tuns (4. Kap.), die Art des göttlichen Tuns: Zeugung, Vater und Sohn (5. Kap.), die Einwände gegen die wahre Gottheit des Sohnes (6. Kap.), und schließt im 7. Kap mit der Lehre des hl. Hil. über den Hl. Geist. —

Der Verf. hat bei der Abhandlung seines Werkes größtenteils seine eigene Stoffeinteilung vorgenommen. Diese Methode ist notwendig für dogmengeschichtliche Stoffe, über die sich bei dem betreffenden Schriftsteller nur gelegentliche, da und dort zerstreute Bemerkungen finden. Anders hier. Hilarius hat über das vorliegende Thema ein eigenes Werk geschrieben. Ja, er spricht sogar (lib. I. n. 20; P. L. X. c. 39) von einem System, das er dem Leser vorführen wolle: — „ita totius operis modum temperavimus, ut aptissimus legentium profectibus connexorum sibi libellorum ordo succederet. Nihil enim incompositum indigestumque placuit afferre" und lib. V. n. 3 (col. 131) „Sequitur itaque ordinem quaestionis etiam ordo connexi sibi libelli." So hätte unseres Erachtens der Autor besser getan, den Faden der logischen Gedankenfolge des hl. Hil. selbst zu verfolgen, was allerdings keine geringe Arbeit gewesen wäre, in Anbetracht der vielen Einschiebungen und oft weit verzweigten Zwischengedanken, die so leicht die Aussicht und Übersicht hemmen. Zu einer dogmengeschichtlichen Abhandlung gehört doch nicht bloß das, was ein Autor gelehrt, sondern auch die Art, wie er es gelehrt: sein eigener Gedankenaufbau. So bekäme der Leser einen klareren Einblick nicht zwar in die Sache, aber in die historischen Voraussetzungen, unter denen und für die sie geschrieben war. Eine vergleichende Zusammenstellung über die betreffende Lehrentwicklung (nach System und Terminologie) vor Hil. und der Scholastik wäre ebenfalls von hohem Interesse gewesen.

Unter den sachlichen Bemerkungen, die zu machen wären, soll nur auf folgendes hingewiesen sein: Zunächst findet sich der Leser besonders im Anfang vor die Schwierigkeit gestellt, unbekannte Termini (des Hil.) durch unbekannte (des Verf.) erklärt zu bekommen. Das hat den Grund darin, daß die deutsche theologische Terminologie nicht fix und einheitlich ist, indem Worte wie „Sein, Wesen, Natur, Substanz" usw. bei verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne angewendet werden. Das erinnert unwillkürlich an das Wort des hl. Hilarius: „das ὁμοούσιον kann man falsch verstehen. Nun so mache man aus, wie man es richtig verstehen könne." (S. 98).

Indes gebraucht der Verf. sogar ein und denselben terminus in verschiedenem Sinne. So heißt es p. 11: dem logischen Sein kommt (nach Hil.) keine Realität zu; das „objektive Sein" dagegen „ist etwas (res) — hat ein Sein (esse; essentia)". Also hat das „Sein" ein „Sein"!? Doch es soll hier „Sein" für Wesen, essentia gebraucht werden, wie schon p. 23 klar wird, wo der Verf. sagt, es lasse sich nicht beweisen, daß Hil. einen realen Unterschied zwischen „Sein und Dasein" (essentia und existentia) bei den geschöpflichen Dingen annehme. „Er redet zwar von einer Komposition der Geschöpfe ex disparibus —; allein hierunter versteht er nicht eine Komposition aus Sein und Dasein, sondern aus Entgegengesetzem: aus Sein und Nichtsein" (aus Essenz und Nicht-Essenz oder Existenz und Nicht-Existenz?).

Über dieses „Nichtsein" belehrt uns der Verf. p. 12 (cfr. p. 202 Anm. 1.), dem hl. Hil. sei der Gedanke eigen, „daß auch rein negative Begriffe Existenz haben, wie z. B. der Tod, Ignoranz, auch das Nichts", was sich z. B. mit Sicherheit aus dem Satze folgern lasse: causam sui quoque de antea non exstantibus sumunt, dum ex his nascuntur quae antea non fuerint" (de trin XII. 16). Doch widerlegt diese Folgerung der hl. Hil. selbst, wenn er kurz zuvor die Art dieser causa erklärt mit den Worten: „Revolve omnes originum causas: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non enim nascuntur ex aliquo." Zudem fährt der Verf. fort: „Hil. will hiermit dem Nichts keine Realität im eigentlichen Sinne zuschreiben; stellt er es ja im Gegensatz zum realen Sein; aber er denkt sich dasselbe auch nicht als etwas Subjektives". Nun, da ist dieser Gedanke dem Hil. gar nicht „eigentümlich", denn ganz dasselbe sagen auch die Scholastiker, nur nennen sie diese Art des „Seins" das potentielle Sein; (Potentia logica und realis).

S. 14 sagt B.: „den Begriff Qualität (für „das eigentümliche Sein, das Wie (qualis) der Dinge") faßt Hilar. nicht in scholastischem Sinne als accidentelles Sein, das er überhaupt nicht kennt. Was die Scholastiker accidentell nennen, heißt Hil. Proprietät- oder (Wesens-) Fremd." Also kennt Hilarius den Begriff doch, nur gibt er ihm einen anderen Namen. Überdies ist gar nicht einzusehen, warum die Scholastiker sich „getäuscht haben sollen, wenn sie in dem Satze „esse non est accidens nomen" das accidens in ihrem Sinne auffaßten, denn Hilar. stellt es in direkten Gegensatz zu Substanz: „res significata substantiae est, cum dicitur: Deus erat. Esse enim non est accidens nomen (scl. in Deo), sed subsistens veritas, ut manens causa, et naturalis generis proprietas."

Offenbar will Hilar. sagen: das „Esse" inhäriert Gott nicht, sondern ist identisch mit seinem Wesen (essentia), ist „substantiell" in Gott. —

Es ist also nicht immer so leicht, den Scholastikern nachzuweisen, sie hätten die Väter nicht verstanden, und je mehr die vergleichende Dogmengeschichte fortschreitet, um so mehr dürfte man sich davon überzeugen, daß die Väter und die Scholastik einander näher stehen, als es den Anschein hat. — Möchte auch die im übrigen tüchtige und anerkennenswerte Arbeit des Verf. das Ihrige hierzu beitragen.

Louvain (Mont-César). P. Chrys. Baur O. S. B.

17. ***Dr. Anton Michelitsch:*** **Elementa Apologeticae.** Graz, Styria, 1905. Tom. IV: Demonstratio Catholica sive de Ecclesia Christi. VIII, 216 p. Tom. V: De Magisterio Ecclesiae sive de Regula Fidei. IV. 84 p.

Wenn auch die Lehrstücke über die Kirche feststehen, so gilt dasselbe nicht von dem methodischen Aufbau dieses Traktates. Mazzella, Hurter, Egger geben nach der Demonstratio christiana sogleich die Lehre von den Glaubensquellen, behandeln hierauf die Gründung, Verfassung und Eigenschaften der Kirche, worauf sie die Merkmale derselben aufstellen und anwenden. Hierauf folgt der Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Nach der in Österreich gebräuchlichen Einteilung, ebenso bei Minges, bildet die Lehre vom Glauben und der Glaubensregel den Schluß. Pesch schließt mit den loci theologici. Mazella behandelt den Gegenstand und die Regel des Glaubens im Traktat de virtutibus infusis. Es ist Prof. Michelitsch zum Lobe anzurechnen, daß er die sonst

zerteilte Materie vom Lehramte der Kirche im 5. Bande zusammengefaßt hat. Allerdings hätte die Einsetzung des Lehramtes und dessen Unfehlbarkeit bei der Kirche behandelt werden sollen, da sie zu ihrem Wesen gehören.

Auch der 4. Band zeigt empfehlenswerte Neuerungen. So beginnt der Nachweis der Gründung der Kirche mit der biblischen Idee des Gottesreiches, wobei L. Foncks Werk über die Parabeln des Herrn verwertet und gegen Harnack Stellung genommen wird. Die Geschichte der apostolischen Kirche entwickelt sich in drei Perioden (S. 31– 36). Kap. 2 enthält die Merkmale der Kirche mit Anwendung; Kap. 3 die Verfassung, nämlich die Frage über Leib und Seele, die Glieder des Leibes, die Hierarchie und den Primat. Er wäre vielleicht besser, die Merkmale der Kirche und somit den Abschluß der Demonstratio catholica an das Ende des Bandes zu stellen. Die Frage selbst bleibt darum nicht in Schwebe. Der Beweis des Christentums aus seiner schnellen Verbreitung, seiner Dauer und seinen sittlichen Erfolgen, aus den Martyrern und Wundern ist ja mit den aus der Bibel entnommenen vier Merkmalen fast identisch. Auch das Vaticanum sagt, Cap. de fide, jener Beweis passe nur auf die katholische Kirche. Auch Hurter zieht sogleich § 101 diesen Schluß. Ferner beruht das Merkmal der Einheit und Apostolizität wesentlich auf dem Primat. Hurter sagt § 321: Jure non nemo censet, disputationem de notis Ecclesiae, quo magis invicta et perspicua sit, opportunius postponi disputationi de primatu romani pontificis.

Wie im Aufbau so stimmen wir dem Verf. auch darin bei, daß er die heutigen Strömungen und Schlagwörter mehr berücksichtigt. Der Ausdruck zeigt oft glückliche Kürze. Es ist kein Nachteil, daß man unter der lateinischen Hülle die deutsche Wendung hervorschimmern sieht.

Wir wünschen dem Werke, es möge in einer Reihe von Auflagen dazu dienen, die künftigen Priester zu glaubensfreudigen und wohlgerüsteten Verteidigern der Kirche zu bilden.

Linz a. D. Dr. Ignaz Wild.

18. *Robert Hugo Hertzsch:* Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes. Leipzig, Selbstverlag. 1904. 31 S.

Der hier vorgelegte Beweis ist kein wesentlich neuer, sondern dem Hauptgedanken nach der in allen Apologetiken enthaltene sog. biologische Beweis aus dem Ursprung des organischen Lebens. H. geht aus von Häckels „Biogenetischen Grundgesetz", daß nämlich die Ontogenie oder keimesgeschichtliche Entwicklung die kurze und gedrängte, durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung der Phylogenie oder stammesgeschichtlichen Entwicklung sei. Sowie gegenwärtig zur Entstehung des Menschen — und das gleiche gilt von allen höheren Tieren — die Mischung von zwei Faktoren notwendig ist, so muß auch bei der ersten Entstehung der Stammzelle des Menschen eine solche Zweiheit tätig gewesen sein. In der ontogenetischen Entwicklung hat erfahrungsgemäß der Same der beiden sich mischenden Faktoren das Bestreben, bis zu jener Daseinsform emporzusteigen, von welcher er ausgegangen ist. Es müssen also auch die zeugenden Faktoren der Stammzelle des Menschen zum mindesten jene Vollkommenheit gehabt haben, welche gegenwärtig der Mensch besitzt. Da aber nach der Kant-Laplaceschen Theorie in den frühesten Perioden der Weltkörperbildung keine

Organismen existieren konnten, sondern in der Körperwelt nur „anorganische" Materie vorhanden war, so muß der andere Faktor, der sich mit der anorganischen Materie vermischte, ein immaterielles, geistiges Prinzip gewesen sein. H. folgert allerdings noch mehr, nämlich daß das mit der anorganischen Materie sich verbindende Zeugungsprinzip ein „ungeheuer über uns stehendes" geistiges Wesen gewesen sein müsse, weil in der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen noch kein Stillstand eingetreten sei. Dieses Prinzip ist nach H. die göttliche Substanz selbst, und aus ihrer Mischung mit der anorganischen Materie erklärt es sich H., daß der Mensch als Doppelwesen zwischen beiden in der Mitte steht: sein Leib ist Staub und Asche, der Geist ist der göttlichen Substanz ähnlich. Der wahre Sinn dieser Argumentation reduziert sich wohl darauf, daß die Entstehung des organischen und noch mehr des geistigen Lebens durch Selbstzeugung aus der unorganischen Materie nicht erklärt werden kann. H. meint, daß dieser sein Beweis mathematische Exaktheit besitze; allein von Mathematik ist im ganzen Beweise nichts vorhanden als die Zahl zwei, und auch die aus dieser Zweizahl gezogene Folgerung hinkt gewaltig, da sich die Urtiere (Moneren, Infusorien etc.), wie H. zugibt, ungeschlechtlich fortpflanzen und somit den Schluß auf die Zweiheit in der von H. vorgelegten Form über den Haufen werfen.

Wien. Univ.-Prof. Dr. G. Reinhold.

19. ***Dr. Robert Kurtz:*** **Woran sollen wir glauben?** Entscheidung der religiösen Glaubensfrage nach neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Verlag von Bruno Feigenspan, Pössneck in Thür. 189 S.

Die Antwort auf die im Titel vorgelegte Frage lautet: An das Ideal. Das Kind verehrt das Ideal der Auktorität, der Jüngling das der ungezügelten Freiheit, in der Übergangszeit herrscht das Ideal des Materialismus. Das einzig wahre Ideal ist das der geschlechtlichen Liebe. Gott und persönliche Unsterblichkeit sind Ausgeburten der Phantasie. Das Buch ist „der treuen Braut" des Verf. gewidmet und dürfte einigen Anklang nur bei platonisch verliebten Jünglingen finden, die in Mondscheinnächten mit offenen Augen von ihrer Angebeteten träumen und weder über gesunde Vernunft noch über einige Lebenserfahrung verfügen.

Dr. G. Reinhold.

20. ***Heinr. Lüdemann:*** **Das germanische Papsttum.** Selbstverlag, Wilhelmshaven. 45 S.

Aus diesem „Geistes"produkt heben wir nur folgende Sätze hervor: „Einen historischen Christus hat es nicht gegeben; die Menschheit als solche hat aus den grundlosen Tiefen ihres Gemütes einen Christus geboren. Alle, welche jene Idee konzipiert haben, aus denen Evangelium und Naturwissenschaft ihre Lebenskraft schöpfen, sind Quellen göttlicher Offenbarung, sind Päpste. Goethe hat ein tägliches unsichtbares Anhauchen Gottes gespürt und ist darum ein solcher — germanischer Papst." Mehr noch als der Inhalt charakterisiert die Form der Darstellung dieses sowie das nächstbesprochene Heftchen als Verirrungen des Wahnsinnes.

Dr. G. Reinhold.

21. ***Heinr. Lüdemann:*** **Die germanisch-katholische Kirche.** Auslieferung durch Otto Weber, Leipzig, 102 S.

Auch hier mögen einige Proben genügen: „Papst ist ein Mann, der von einer höheren Wirklichkeit her wahre Ideen empfängt oder der göttliche Ideen konzipiert. Da diejenigen, welche durch neue Ideen den Kulturfortschritt der Menschheit verursacht haben, schon seit vielen Jahrhunderten jedesmal Germanen gewesen sind, so gibt es germanische Päpste.“ Zu diesen rechnet L. zunächst den Kardinal Nicolaus Cusanus, dann sich selbst; es soll aber die Welt voll von solchen Päpsten werden, dann ist die neue, die germanisch-katholische Kirche vollendet. L. schwärmt in diesem Büchlein auch für die „freie“ Liebe. Die Ehe in ihrer heutigen Form ist nach Matth. 19, 11 erlaubt, aber nicht geboten. Der freie gemeinschaftliche Verkehr zwischen Frau und Mann entspricht dem Willen des ewigen Gottes.

Dr. G. Reinhold.

22. ***Francesco Macry-Correale:*** **1. Saggio filosofico sull' errore.** Foggia, Tipografia Domenico Pascarelli. 1903, 95 S.

2. Letture sul Positivismo. ebd. 1903. 43. S.

3. La religione e la coscienza. Saggi critici. ebd. 1904. 35 S.

4. Introduzione allo studio della filosofia integrale. Parte prima: La filosofia è una scienza? Dispensa prima. ebd. 1904. 196 S.

Der Verf. vorliegender Schriften fühlt sich zum Philosophen berufen und begann schon in frühester Jugend seine Anlage zu entfalten, bereits mit 12 Jahren hatte er, wie er mitteilt, sein erstes philosophisches System vollendet. Nachdem er schon in verschiedenen Zeitschriften und Blättern über eine Reihe der wichtigsten Fragen seine Anschauungen kund gegeben, tritt er hier mit vier Schriften vor die Öffentlichkeit, welche aus verschiedenen Perioden seiner Entwicklung stammen.

Die erste, nach kaum vollendetem 18. Lebensjahre, vom 18. Febr. bis zum Mai 1886 verfaßt, vertritt einen monistischen Mystizismus, den der Verf., wie er sagt, längst überwunden hat. Dennoch hielt er die Schrift der Veröffentlichung wert, weil noch viele, die zwar mit dem Glauben gebrochen, aber die bittere Frucht der Wissenschaft noch nicht verkostet haben, auf jenem Standpunkte stehen. — Die zweite Studie, ein Jahr später geschrieben, bekennt sich zum Positivismus, blieb aber unvollendet, weil mittlerweile der Gedanke der Integralphilosophie im Verf. auftauchte. — Die dritte Arbeit, aus dem Jahre 1891, beschäftigt sich mit dem Zwiespalte zwischen Religion und Wissenschaft und verdankt ihr Dasein einem religiösen, dem privaten Kreise des Verf. angehörenden Ereignis, dessen Wendung die Vollendung der Schrift verhinderte. — Die vierte Schrift eröffnet die Darstellung der neuen „Integralphilosophie“ mit der grundlegenden Frage: Ist die Philosophie eine Wissenschaft? Durch eine Untersuchung der Begriffsbestimmung der Philosophie und durch historische Erwägungen gelangt der Verf. zu der Lösung: Die Philosophie ist keine Wissenschaft, sondern „eine spontane Tätigkeit des Geistes wie Poesie und Religion,“ „ein Streben desselben,

sein Wissen zu ergänzen" (integrare). — So reichen sich Mystizismus und Positivismus die Hände.

Wir können den Verf. nur bedauern, daß er mit Glauben und Wissen gebrochen hat; eine Kritik ist überflüssig, es sind keine neuen Gedanken, die er bietet. Der reiche, rein persönliche Gehalt seiner Schriften, ihr tief melancholischer Ton, die herben Vorwürfe gegen den Glauben seiner Väter und Landsleute, die bitteren Klagen über Verfolgung und Verkennung des Talentes machen den Eindruck, daß hier eher das Herz und seine Mißstimmung die Feder führen als Wissenschaft und Überzeugung. Einen Mann, der unter diesen Umständen seine Hand gegen Altar und Thron erhebt, kann man nur bemitleiden.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

23. ***Fr. Joannes Lottini O. Praed.:*** **Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis** ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae. Romae et Ratisbonae, Pustet 1904/5. 8°. Vol. II. 588 p. Vol. III. 648 p.

Das bei Besprechung des Vol. I. (dieses Jahrbuch XVIII. S. 119 ff.) im allgemeinen Gesagte gilt auch für Vol. II. und III. Wir können deshalb sofort etwas ins einzelne eingehen. Der II. Band handelt: de peccato originali, de Incarnatione Verbi Dei et de gratia. Bei der Erbsünde ist zunächst Rede von der Sünde der Stammeltern. Das Essen der verbotenen Frucht wird nach der fast einstimmigen Erklärung der heil. Väter im buchstäblichen Sinne gefaßt. Darauf wird behandelt die Fortpflanzung der Erbsünde, ihr Wesen und ihre Wirkungen. Das Wesen der Erbsünde wird bestimmt als privatio gratiae sanctificantis. Wie uns scheinen will, widerspricht dem die Lehre des hl. Thomas. Ihm ist wesentlich die Erbsünde bloß languor naturae (vitium naturae); die privatio gratiae sanctificantis ist die Folge dieses languor naturae für die Person. Natursünde ist nichts anderes als ein Mangel der Natur, keineswegs zu verwechseln mit der sittlichen Sünde, welche die Person der heiligmachenden Gnade beraubt. Wäre die Erbsünde wesentlich privatio gratiae sanctificantis, dann wäre letztere auch geradezu der Erbsünde entgegengesetzt, was aber St. Thomas durchaus in Abrede stellt, indem er (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2.) ausdrücklich sagt: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali." Nur wenn die Erbsünde die Person ansteckt, beraubt sie der heiligmachenden Gnade; darum heißt es (a. O.) weiter: „sed solum prout peccatum originale personam inficit." Die heiligmachende Gnade ist nämlich eine persönliche Vollkommenheit, die Erbsünde aber wesentlich ein natürlicher Mangel: „est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae" (a. O.). Die iustitia originalis ist im Unterschiede von der heiligmachenden Gnade, welche ein donum supernaturale in se ist, nur ein donum supernaturale quoad originem; in se ist die iustitia originalis etwas Natürliches, intra naturae fines. Darum unterwirft auch anders die iustitia originalis den Willen Gott, anders die heiligmachende Gnade.

Bei der Behandlung der Incarnatio Verbi Dei kommt insbesondere eingehend zur Sprache die Gottheit Christi gegenüber den modernen Rationalisten. Als Zeugnis aus dem apostolischen Jahrhundert wird auch die sogenannte „Zwölf-Apostellehre" angeführt. Für deren Zuverlässigkeit tritt immer wieder die moderne Kritik mit unermüdetem Eifer ein.

Und doch trägt diese Apostellehre deutlich das Gepräge jüdisch-häretischen Ursprungs. Sie erscheint als ein Erzeugnis des Ebionitismus. Die Verwandtschaft mit den jetzigen sogenannten Klementinen ist eine sehr große. Die Apostellehre kennt keine Häresien, keine dogmatische Wahrheit, keinen Kanon neutestamentlicher Schriften, keine Exkommunikation, keine kirchlich gegliederte Organisation. Sie steht im vollen Gegensatz zu den Aposteln und zu den Apostolischen Vätern. Zumal tritt der Widerspruch mit St. Paulus ausdrücklich hervor. Entgegen den heiligen Satzungen sind die Weihegebete bei der Eucharistie schriftlich aufgezeichnet. Niemals ist die Gottheit Christi, welche doch im katechetischen Unterricht die Hauptsache war, hervorgehoben (vgl. näher: Schneider, das Apostolische Jahrhundert als Grundlage der Dogmengeschichte I. Bd. Anhang, bes. S. 813 ff., Regensburg 1890, Manz). Dagegen stehen in vollster Übereinstimmung mit den Aposteln, insbesondere mit dem hl. Paulus, und mit den Apostolischen Vätern die areopagitischen Schriften. Diese aber sollen nach der modernen Kritik" an der Wende des fünften bezw. im Anfang des sechsten Jahrhunderts geschrieben" sein, und „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten" und zwar sowohl bei Recht- wie Irrgläubigen. Alle legen unisono Zeugnis ab dafür, daß diese Schriften von altersher als echt angesehen wurden, keineswegs abhängig vom Neuplatoniker Proklus. Insbesondere erwähnen wir als durchaus zuverlässigen Gewährsmann Leontius von Byzanz, welcher auch der modernen Kritik als gewiegter Kritiker und bewährter Kenner der Schriften der heil. Väter gilt. Wiederholt tritt er in seinen Werken für die Echtheit der areopagitischen Schriften ein. Keine einzige Stimme aber in der damaligen Literatur spricht dafür, daß die Schriften damals erst verfaßt worden seien. Gewiß schon vom historischen Standpunkte aus übergenug Stichhaltiges (!) gegen die Annahme, die Schriften seien inhaltlich und formal abhängig vom Neuplatoniker Proklus (dieses Jahrbuch XVIII. S. 363.) Proklus ist vielmehr, wie Prokopius von Gaza (465—528) nachweist, vom Areopagiten abhängig.

Inbezug auf das motivum Incarnationis wird die Ansicht vertreten: Si homo non peccasset, probabilius videtur quod Deus vi praesentis decreti non fuisset incarnatus (vgl. dieses Jahrbuch XIX. S. 306 ff.). Der Wert der Verdienste Christi kommt nach Scotus nicht bloß ex extrinseca Dei acceptatione, sondern auch von den Verdiensten an sich, welche „quasi infinita sunt" (a. O. S. 304 ff.). Sie sind nicht unendlich simpliciter, wohl aber secundum quid, „propter infinitatem Personae merentis". Betreff der Stellung des hl. Thomas zur Unbefleckten Empfängnis B. V. Mariae schwinden etwaige Schwierigkeiten, wenn man vor Augen hat, daß er die Erbsünde wesentlich nur faßt als Natursünde, d. ist Mangel, Ohnmacht der Natur „languor (vitium) naturae." Spricht der Aquinate von der Erbsünde, insofern sie die Person der heiligmachenden Gnade beraubt, so schließt er dieselbe durchaus von Maria aus. Bloß als Natursünde gefaßt ist die Erbsünde keineswegs geradezu der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt. In diesem Sinne, also wesentlich genommen, ist die Erbsünde wohl privatio originalis iustitiae, nicht aber privatio gratiae sanctificantis. (Sagt ja St. Thomas 3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2, vgl. oben bei der Erbsünde) ausdrücklich: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale (essentialiter tantum) est vitium naturae" (vgl. dieses Jahrbuch XVIII. S. 173 ff. Divus Thomas [Piacenza 1904], pp. 632 sqq.).

Digitized by Google

Wie zu Anfang der Lehre von der Incarnatio ein geschichtlicher Überblick über die entgegenstehenden Hauptirrtümer gegeben wurde, so auch entsprechend bei der Lehre von der Gnade. Es kommen dann näher zur Sprache: der Gnade Notwendigkeit, Natur (nebst den verschiedenen Einteilungen), Ursache und Wirkungen. Die heiligmachende Gnade wird als Ursprung (principium) der Tugenden real von der Liebe unterschieden. Die Gnade hat ihren Sitz im Wesen der Seele, dagegen die Tugenden in deren Fähigkeiten. Zur Lösung der Schwierigkeiten bezüglich der Willensfreiheit sub gratia efficace ex se et ab intrinseco wird kurz und bündig bemerkt: „quod Deus est causa universalissima et efficacissima non solum ut res sint, et ut agant, sed etiam ut sint tali vel tali modo, et ut agant sive necessario sive libere; Deus enim attingit non solum res, sed etiam modum rerum et quidquid est positivi in rebus sive pertineat ad rationem essendi sive ad rationem causandi." Näher wird verwiesen auf die eingehende Beweisführung betreff der Willensfreiheit sub Dei motione im I. Bande (Caput 29. et 30.). Der Widerstreit der Theologen quoad fidem et scientiam de eodem obiecto wird (S. 527) folgendermaßen ausgeglichen: „Dissensus videtur posse componi, si dicatur quod fidelis philosophus, qui habet evidentiam alicuius obiecti, e. g. existentiae Dei, possit credere Deum revelasse generi humano huiusmodi veritatem; et ita adhaerere Dei existentiae ex fide non praecise ut in se et absolute consideratae, sed formaliter ut revelatae; unde philosophus Christianus non adhaeret ex fide veritatibus quas cognoscit per demonstrationem quoad earum existentiam, sed quoad earum revelationem, retinet enim firmiter ex fide esse divinitus revelatas illas veritates, quae de facto revelatae sunt, tum in generali consideratas tum in speciali. Et ita certitudo fidei confirmat certitudinem demonstrationis, et demonstratio non aufert rationem meriti."

Der III. Band handelt: de Sacramentis et de altera vita. Bei der Sakramentenlehre ist zunächst Rede von den Sakramenten im allgemeinen, dann von den einzelnen im besonderen. Bei der hl. Firmung wird die Beimischung von Balsam zum Olivenöl als wesentlich zur Materie dieses Sakramentes gehörig betrachtet, welche Meinung auch die des heil. Thomas zu sein scheint (S. 160). Die Weihe des Chrisams wird als de necessitate Sacramenti gefaßt, die Weihe durch den Bischof aber als wahrscheinlich nur de praecepto (S. 161 f.) Der Erhabenheit der hl. Eucharistie gemäß wird diese am ausführlichsten behandelt, insbesondere den Irrlehrern gegenüber die realis praesentia Christi, sowie der wahre und eigentliche Opfercharakter der hl. Messe. Es fragt sich, wie Christus im allerheiligsten Sakramente zugegen ist (S. 250 ff.). Der ganze Christus ist wirklich in diesem Sakramente zugegen, wie er tatsächlich zur Rechten des Vaters im Himmel thront, zwar nicht ex vi verborum Sacramenti, wohl aber ex naturali concomitantia. Er ist so zugegen unter jeder der beiden Gestalten und unter jedem Teilchen dieser Gestalten. Auch die ganze Ausdehnung des Leibes Christi ist da so zugegen, und alle dessen sonstigen Eigenschaften (accidentia), nicht circumscriptive i. e. per commensurationem quantitatis, oder definitive, sondern per modum substantiae cum aptitudine ad hoc ut sit in pluribus locis per consecrationem. In der eigenen Gestalt ist Christus nur im Himmel. Im Sakramente ist er ganz gegenwärtig, ohne daß etwas fehlt, aber in der Weise einer Substanz, welche nicht selbst einen Ort hat, sondern nur Beziehung zu einem Orte durch die Brot- und Weinsgestalt. Die Gestalten bleiben in diesem Sakramente ohne eigentlichen Träger (accidentia seu species sine subiecto); sie werden nur getragen durch die göttliche Kraft, in welcher

sie auch tätig sind. Die übrigen Eigenschaften haben in der Ausdehnung der Gestalten gleichsam ihren Träger (accidentia alia, quae manent in hoc Sacramento, sunt sicut in subiecto in remanente quantitate dimensiva panis et vini). Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi hört auf, wenn die Gestalten zugrunde gehen (S. 261 ff.).

Die Form der hl. Eucharistie (S. 268 ff.) besteht wesentlich in den Worten des Herrn: Hoc est corpus meum, et: Hic est calix sanguinis mei; denn sie genügen zur Vollendung des Sakramentes. Die anderen Worte: Novi et aeterni Testamenti etc. bis zu den Worten: haec quotiescumque feceritis, gehören insofern zum Wesen des Sakramentes, als sie von Christus angeordnet sind zur Bezeichnung der Wirkung dieses Sakramentes und mehr bestimmt Christi Blut zu erkennen geben. Das Wesen des hl. Meßopfers (S. 322 ff.) besteht in der Konsekration. Es ist eben wesentlich ein sakramentales Opfer. Es wird dargebracht zum Andenken an den Opfertod Jesu am Kreuze. Deshalb sagt der Herr bei der Einsetzung: „Tut dies zu meinem Andenken." Die getrennten Gestalten bezeichnen die Trennung des Leibes vom Blute Christi am Kreuze. Durch die Konsekration sind die Gestalten, welche von Brot und Wein geblieben sind, das Sakrament d. i. das heilige Zeichen des Kreuzopfers. Was die Trennung der Gestalten bedeutet und sakramental bezeichnet, das ist wirklich gegenwärtig; der Leib des Herrn, welcher am Kreuze all sein Blut für uns vergossen hat, hier gegenwärtig als Nahrung unserer Seelen. Christus der Herr opfert sich in jeder hl. Messe wirklich und wahrhaft unter den sakramentalen Gestalten auf, wie er sich wirklich und wahrhaft am Kreuze opferte. Das hl. Meßopfer ist durchaus ein und dasselbe Opfer wie das am Kreuze. Neu sind bei jeder hl. Messe die Gestalten, nämlich die unblutigen von Brot und Wein, während die Gestalten am Kreuze blutige waren. Derselbe Opferpriester und dieselbe Opfergabe ist in der hl. Messe und am Kreuze. Wie Christus am Kreuze sich selbst der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgeopfert hat, so opfert er sich auch jetzt in jeder hl. Messe auf. Im N. B. gibt es nur ein einziges Opfer. Die hl. Kommunion ist nichts anderes als die Teilnahme am sakramentalen Opfer durch den Genuß des Leibes und Blutes des Herrn. Auch der Leib Christi im Tabernakel wird Sakrament genannt, weil das Brot das bleibt, was es durch die Konsekration geworden ist. Im Unterschiede von den anderen Sakramenten besteht der Charakter der hl. Eucharistie als eines Sakramentes darin, daß sie Opfer ist.

Beim hl. Bußsakramente werden recht zeitgemäß weiter behandelt die Wirklichkeit dieses Sakramentes (S. 335 ff.), sowie die Notwendigkeit der Beichte (S. 388 ff.). Als genügende Zubereitung zum Empfang der Rechtfertigungsgnade in diesem Sakramente (S. 386 ff.) fordern die einen außer der attritio den Anfang der Liebe Gottes, die anderen sagen, es genüge die sola attritio. Beide Meinungen werden insofern miteinander ausgesöhnt, „quatenus in ipsa attritione implicite saltem contineri videtur aliquod principium dilectionis Dei". Für die Praxis wird jedoch die erste angeraten; und deshalb seien die Pönitenten zur Liebe Gottes anzueifern. Inbezug auf die Materie der Sakramente ist der sichere Teil zu wählen, weshalb bei der Priesterweihe (S. 466 f.) „oportet ut nihil omitti debeat de his de quibus disputatur inter theologos esse essentialia necne, talia sunt manuum impositio, et traditio instrumentorum (contactus physicus et immediatus) cum respectiva forma". Kurz ist auch die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen (S. 476 f.) nachgewiesen. Es fragt sich „an episcopatus sit ordo distinctus a presbyteratu simplici" (S. 479 ff.). Zur Aussöhnung der zwei verschiedenen Meinungen wird folgende Conclusio

bewiesen: „1. Episcopatus, si consideratur adaequate prout importat sacerdotium seu prout includit presbyteratum, est ordo et Sacramentum; 2. at si consideratur inadaequate, ut distinguitur a presbyteratu, non est ordo et Sacramentum, quasi scilicet ordinatur directe ad corpus Christi reale, idest ad ipsam Eucharistiam, 3. neque est ordo et Sacramentum, ordinem dicens ad aliquid nobilius quam sit illud, ad quod dicit ordinem presbyteratus, 4. est tamen ordo et Sacramentum quasi ordinatum ad corpus Christi mysticum directe, indirecte vero et mediate etiam ad corpus Christi reale." Den Protestanten und Rationalisten gegenüber wird näher erwiesen, daß der Zölibat durchaus nicht dem Naturrecht widerspricht, vielmehr sehr vernunftgemäß ist (S. 488 ff.).

Bei Besprechung der Ehe wird der so modernen Ehescheidung entgegen eingehend deren Unauflöslichkeit betont (S. 512 ff.). Inbezug auf das Sakrament der Ehe hat nur die Kirche das Recht, Ehehindernisse aufzustellen (S. 531 ff.). Dem Staate oder der bürgerlichen Gesellschaft kommt keinerlei Gewalt über das Eheband zu. Der bürgerlichen Obrigkeit kommt nur die Gewalt zu, die bürgerlichen Wirkungen der Ehe zu regeln.

In der Abhandlung vom künftigen Leben (altera vita) wird eingehender die Seligkeit besprochen (S. 548 ff.). Sie besteht in der Anschauung Gottes, welche ermöglicht wird durch das Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae), welches durch seine Verschiedenheit die Ungleichheit der Anschauung Gottes bei den Seligen bewirkt (S. 568 ff.). Trotz dieser Ungleichheit ist die Seligkeit doch bei allen eine vollkommene, welche das Verlangen der geistigen Natur völligt befriedigt. Mit Recht wird von diesem „hominis seu intellectualis naturae appetitus" gesagt: „licet sit finitus in essendo, habet tamen infinitatem in appetendo." Beim bloß abstraktiven Gotteserkennen wird aber das Verlangen nicht gestillt. Bei der Hölle (S. 587 ff.) wird besonders die Ewigkeit ihrer Strafen betont. Das Feuer der Hölle wird als wahres und wirkliches gefaßt (S. 597 ff.). Den Naturalisten und Rationalisten gegenüber wird eingehend die Auferstehung der Toten (S. 603 ff.) und das allgemeine Gericht (S. 609 ff.) erwiesen. — Gegebenen Orts sind auch die etwaigen Kontroversen unter den katholischen Theologen deutlich angeführt. Daran schließt sich dann die nähere Begründung der eigenen Meinung. Möglichst wird ein Ausgleich der verschiedenen Meinungen versucht. Die Besprechung ist durchweg ruhig sachlich. Mehrmals wird das Compendium theol. veritatis als Werk des hl. Bonaventura angeführt. Nach den neuesten Forschungen ist der seraphische Lehrer nicht dessen Verf. (vgl. Opera omnia S. Bonaventurae. Edit. Quaracchi. Tom. VIII. Proleg. pg. CXII, col. 1 n. 13). — Die Korrektur des Druckes läßt manches zu wünschen übrig.

Das Werk umfaßt in den 3 Bänden das ganze dogmatische System in vortrefflichster Ordnung: I. De Deo in se considerato et ut est principium et finis rerum. II. De deviatione creaturarum a Deo et de remedio a Deo praestito, ut reduceret homines ad se. III. De reditu creaturarum in Deum, seu de instrumentis quibus gratia Christi communicatur, et de immobili coniunctione cum Deo vel immobili deviatione a Deo. Über das Werk schrieb noch jüngst Kardinal Svampa an den Verf.: „Ella compie un' opera sommamente commendevole pubblicando le sue Istituzioni di Teologia Dommatica. La pura dottrina dell' Angelo delle scuole appropriata ai tempi nostri è l'alimento vero, sostanzioso, utilissimo, che deve porgersi al nostro giovane clero. E questo Ella fa con molta lucidità, con savio discernimento, con opportuna classificazione, distribuzione ed ordine nei diversi trattati . . . É gran pregio di Lei il trattare con larghezza le quistioni Teologiche e svilupparle con ordine, con chiarezza

et con dottrina. Me ne rallegro grandemente con Lei.“ Unter dem 28. Nov. 1904 wurde der Verf. selbst vom Hl. Vater, Papst Pius X., mit eigenem huldvollen Handschreiben beehrt. Nachdem eigens des Verf. Gehorsam und Treue gegen den Apostolischen Stuhl, sowie seine Verehrung gegen die Person des Papstes wegen der diesem geschenkten sämtlichen Werke hervorgehoben, heißt es weiter: „enitet ad haec atque effulget doctrinae luculenta significatio, quam sive in rationis, sive in fidei disciplinis es adeptus. Haec profecto omnia praeconium a Nobis laudis exquirunt, laudemque propterea libenter damus, non ambigue sperantes multum ac multis, e clericis maxime ad eruditionem sacram informandis, tua volumina profutura.“

P. Jos. Leonissa Cap.

24. ***Fr. Joannes Lottini O Praed.:*** **Compendium Philosophiae Scholasticae** ad mentem S. Thomae Aquinatis. Editio 2ª ab auctore diligenter revisa et aucta. Vol. I. pp. IV–530; Vol. II. pp. IV–532 (in 12°). Romae et Ratisbonae 1904, Pustet.

Nach kaum 3 Jahren ist eine neue Auflage (vgl. dieses Jahrbuch XVI. S. 161 f.) nötig geworden. Im Unterschiede von der ersten Auflage sind als Hilfsmittel zu tieferen Studien die besseren älteren und neueren einschlägigen Werke angegeben, meist zu Anfang der einzelnen Kapitel, gelegentlich auch in kurzen Noten. Unter den älteren Werken wird am häufigsten verwiesen auf die Philosophie von Goudin und Roselli; unter den neueren und neuesten auf die philosophischen Schriften von Lepidi, Liberatore, Lorenzelli, Mancini, de Maria, Mercier, Schiffini und Zigliara. Vielfach zeigt sich die bessernde Hand, besonders aber in der Kosmologie und Anthropologie. In der Cosmologia wurde das 10. Kapitel: De vita in genere bedeutend erweitert. Das 11. und 12. Kapitel der 1. Auflage handelte kurz vom vegetativen und tierischen Leben. In der neuen Auflage ist vom vegetativen Leben im besonderen nicht mehr Rede. Zu dessen Verständnis genügt das über das Leben im allgemeinen Gesagte. Im 11. Kapitel ist jetzt gehandelt: de animalibus. Anfangs wird kurz der Unterschied zwischen tierischem und pflanzlichem Leben im allgemeinen betrachtet. Besonders werden dann die verschiedenen Einteilungen der Tiere (classificationes animalium) besprochen. Das 12. Kapitel handelt von der Tierseele. Das 13. Kapitel: de sensibus animalium wurde wieder erweitert. Das 14. Kapitel behandelt eigens näher das principium proximum et subiectum sensationis, früher nur kurz berührt im 13. Kapitel. In der Anthropologia kamen ganz neu hinzu das 9., 11. und 12. Kapitel: de imaginatione seu phantasia — de passionibus in specie — de facultate motiva secundum locum. — In der Begründung, daß der Mensch seinen letzten Endzweck, seine vollendete Seligkeit erreichen könne (II. S. 301 ff.), heißt es unter anderem: „neque admitti potest quod in natura sit inclinatio ad aliquid, quod ipsa natura non possit consequi,“ si intelligitur „per se seu naturaliter consequi“, falsum est, sed verum, si supponitur „cum auxilio divino“. S. Theol. 1. 2. qu. 109. a. 4. ad 2um. Die cognitio abstractiva Dei stillt nicht das desiderium naturale; dies tut nur die cognitio intuitiva essentiae Dei (vgl. Sestili, In S. Theol. S. Thomae Aquin. 1. qu. 12. a. 1. De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Theologica disquisitio. Romae 1897, Pustet. — Sestili, De possibilitate desiderioque

Primae Causae Substantiam videndi. A criticis animadversionibus vindiciae. Ibidem 1900. — Dazu dieses Jahrbuch XVI. S. 155 ff. Vgl. auch Revue Thomiste Nr. 6 (Jan.—Fev. 1905) und Nr. 1 (Mars—Avril) die Abhandlung: A quel bonheur sommes-nous destinés?). Es ist eben „anima naturaliter christiana".

P. Jos. Leonissa Cap.

25. ***Nietzscheana. 1. Hans Bélart:*** **Nietzsches Metaphysik.** Berlin, Wunder 1904. VI. 120 S.
2. Paul Schwartzkopff: **Nietzsche der „Antichrist".** Schkeuditz b. Leipzig, Schäfer 1903. 67 S.
3. Rudolf Willy: **Friedrich Nietzsche.** Eine Gesamtschilderung. Zürich, Schulthess 1904. 279 S.

1. Bélarts Nietzsche-Studie ist, was ihre Richtung und ihre Resultate anlangt, am besten durch einen Absatz charakterisiert, der sich auf den letzten Seiten derselben (S. 115 f.) findet. Bélart schreibt da: „Wenn wir auch Nietzsches Wiederkunftslehre . . . verwerfen, so finden wir die Lehre von der Züchtung der höheren Menschenrasse und der Überwindung des Menschen durch den Übermenschen als einzig großartig dastehend; wir möchten in ihr auch die einzige Möglichkeit der Überwindung des Gottesglaubens in der Menschheit ersehen" . . .

2. Schwartzkopff, der sich die Aufgabe gestellt hat, Nietzsches Stellung zum Christentum zu würdigen, deutet die radikalen Umwertungen des entgleisten Pastorensohns ins Sanfte und Lammfromme um. Nietzsche hat die „drei bösesten, bestverfluchten Dinge", Selbstsucht, Wollust, Herrschsucht, als Grundtugenden proklamiert. Schwartzkopff aber belehrt uns (S. 32): „Es ist mit Nietzsches Umwertung aller Werte nicht so schlimm, wie es klingt. Er wertet im Grunde die sittlichen Werte nicht um, sondern sucht sie von den ihnen anhaftenden Schwächen und Unlauterkeiten zu befreien. In der Selbstsucht preist er die vollendete Selbständigkeit des Charakters, in der Herrschsucht das mutige und rücksichtslose Geltendmachen der Zwecke des wahrhaft großen, guten und edlen Individuums gegen das in ihm selbst und in anderen steckende Niedrige und Gemeine, in der Wollust die Berechtigung reiner ehelicher Liebe gegenüber verkehrter mönchischer Prüderie." — Ist das nicht nett? Wie zahm doch eigentlich dieser böse Nietzsche ist! . . .

3. Willys Gesamtschilderung will kein Beitrag zur Nietzsche-Forschung sein, und doch erfährt man manches Neue und Erheiternde daraus. Vorab die Naturwissenschaften werden durch überraschende Resultate bereichert; z. B. daß Nietzsche ein „Tausendfüßler" war (S. 276), was in den Neuauflagen aller Zoologie-Lehrbücher zum Kapitel „Myriopoda" nachtragweise anzufügen sein wird. Nietzsche war nach Willy auch ein „induktiv-genialer Blitz-Psycholog" (S. 264), was offensichtlich wenigstens in eine Anmerkung der Elektrizitätslehre gehört. Seine „Geburt der Tragödie" ist aber keine elektrische Entladung, die infolge der hochgradigen Spannung im Hirn des Blitz-Psychologen eintrat. Sie ist vielmehr ein „Embryo". Und was für ein Embryo! „Ein sehr schöner apollinischer Schädel mit einem Ansatz von Hörnern; die Gliedmaßen weniger deutlich; sie fühlen sich feucht an wie Flossen —: sie streben nach der Tiefe — ins weite Meer; sind jedoch mit allerlei fremdartigen Anhängseln und Fortsätzen versehen" (S. 269). So schildert uns Willy

Digitized by Google

die Mißgeburt der Tragödie. Und zum Schluß noch etwas: ein individuelles Bekenntnis. Der Auktor gesteht, daß er sich manchmal in einen „idyllischen Esel" verwandelt sehe (S. 231). Das muß ein eigentümliches Gefühl sein — auf jeden Fall ist auch die Spielart „Asinus idyllicus" in allen Handbüchern der „fröhlichen" Zoologie nachzutragen.

Wien. Seydl.

26. ***H. Marcus***: **Die Allgemeine Bildung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.** Eine historisch-kritisch-dogmatische Grundlegung. Berlin, Ebering 1903. 8°. 72 S.

Allgemeine Menschenbildung ist harmonische Weltanschauung: die Wissenschaft davon heißt Philosophie (S. 34). Im Altertum steht die Philosophie als allgemein bildende Wissenschaft in ihrem vollem Rechte (S. 43). Das Mittelalter hat seine Weltanschauung, die durch Einheitlichkeit imponiert (S. 46.) Heute steht es um die allgemeine d. h. philosophische Bildung schlecht. Allenthalben herrscht Unklarheit in den wichtigsten Lebensfragen: Unklarheit über Wesen und Zwecke der Menschheit, über Gut und Böse, über Einzel- und Gesamtheitsbefugnisse (S. 13). Das muß anders werden. „Moderne" philosophische Bildung ist in die breiten Schichten zu tragen durch volkstümliche Vortragszyklen und ähnliche Veranstaltungen, arrangiert von freien Verbänden und Vereinen, nicht von staatlichen Behörden (S. 60). Diese Bildung soll nach der Meinung des Auktors „für den alten Glauben eintreten als eine Religion des Wissens" (S. 51) . . . Ob diese „Religion des Wissens" nicht ein Konglomerat von Religionslosigkeit und Halbwissen sein wird?

Seydl.

27. ***Hubert Grimme***: **Mohammed.** Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. (Weltgeschichte in Karakterbildern, herausg. v. Kampers, Merkle und Spahn). München, Kirchheim 1904. gr. 8°. 91. S.

Im obigen Werke bietet der als Semitist rühmlichst bekannte Freiburger Professor nicht bloß eine Geschichte Mohammeds, sondern, wie schon der Nebentitel: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens" anzeigt, eine um Mohammed sich gruppierende Geschichte Arabiens überhaupt. Das Werk zerfällt in fünf Abschnitte: 1. Politische Geschichte Arabiens bis Mohammed. 2. Zur Kultur des alten Arabiens. 3. Mohammed in Mekka. 4. Mohammed in Medina. 5. Der Islam bei seinem Austritt aus Arabien. Das besondere Interesse des Lesers wird die Schilderung des religiösen und politischen Entwicklungsganges Mohammeds finden, dessen Bild nicht etwa bloß auf Grundlage des Koran und der moslimischen Überlieferung, sondern auch im Spiegel der altarabischen Kultur gezeichnet wird, wodurch die oft gehörte Ansicht von einem großen Gegensatze zwischen Mohammed und Altarabien auf das rechte Maß zurückgeführt wird. Ja, Grimme meint sogar, daß dem ältesten Islam direkte jüdische und christliche Einflüsse fehlten (S. 53 a). Mohammeds Lehre erscheint uns nicht — wie Grimme zeigt — als ein Werk einheitlichen Gusses, sondern „als eine im Gären und Ringen mit äußeren und

inneren Faktoren entstandene Schöpfung" (S. 48 b). Es ist interessant zu hören, wie Mohammed anfänglich neben Allah die drei Göttinen Allat, el-Ozza und Manat beibehielt, deren Namen jedoch später aus dem Koran ausgemerzt wurden, und wie er gegen Ende seines Lebens bemüht war, seine Religion möglichst auf den Standpunkt eines arabischen Lokalkultus zurückzuschrauben (S. 78 a).

Auch sonst wandelt Grimme nicht die alten Bahnen, sondern bietet vielfach neue Gesichtspunkte, so gleich in der Frage nach der Herkunft der Semiten, als deren ursprüngliche Heimat nicht Arabien, wie es gewöhnlich geschieht, sondern Nordostafrika angenommen wird.

Auch in formeller Hinsicht inbezug auf Stil und künstlerischen Bilderschmuck verdient das Buch alles Lob. Zu wünschen wäre nur, daß bei der Aufstellung des Programmes für die Herausgabe der „Weltgeschichte in Karakterbildern" die Beigabe eines Sachregisters ins Auge gefaßt worden wäre. Dies wäre um so angezeigter gewesen, da die ganze Art und Weise der Darstellung an Übersichtlichkeit zu wünschen übrig läßt.

Wien. Prof. Dr. Joh. Döller.

28. ***Études Franciscaines*, Revue Mensuelle.** Gr. in 8°. Tome XI. pp. 696. Tome XII. pp. 688. Administration: Couvin, province de Namur (Belgique). 1904.

Der 6. Jahrgang dieser Monatsschrift liegt in diesen beiden Bänden vor (vgl. dieses Jahrbuch XIX. S. 251 ff.). Für unseren Zweck wollen wir nur die entsprechenden Abhandlungen erwähnen. „Une nouvelle hérésie" behandelt eingehend in mehreren Artikeln die exegetischen Theorien Loisys. In 3 Kapiteln werden der Reihe nach näher besprochen: Die neue Exegese und die Grundlagen der Religion; — die biblische Frage; — die Kritik der Evangelien. — Durchweg erweisen sich die unklaren und sophistischen Lehren Loisys als leere Behauptungen ohne ernsten Beweis und als bloße Annahmen ohne wirklichen Gehalt. Leider haben sich viele Gutgesinnte durch die Sophismen blenden lassen, und ist mit der kirchlichen Verurteilung der falschen Lehren keineswegs alle Gefahr gehoben. Loisy hat sich zwar dem kirchlichen Urteil unterworfen, aber öffentlich keinen seiner Irrtümer widerrufen. „Ses doctrines, comme des germes cancéreux, continuent à se répandre dans l'Église, atténuées et mitigées, il est vrai, mais toujours au grand détriment des âmes, car il faut appliquer à ces theories, ce que saint Paul a dit de celles des hérétiques: ‚Leur parole se répand comme le cancer' (II. Tim. 2, 17). Et en effet, l'on entend prêcher ces doctrines dans les chaires chrétiennes; des séminaires en sont infectés; on les retrouve, comme autrefois les principes jansénistes, dans les écrits dus à la plume d' ecclésiastiques placés en évidence ou dans les livres laïcs que l'on considère comme des apologistes et des défenseurs de la religion" (XII. p. 416). Das ganze System Loisys wird gekennzeichnet als reiner Kantianismus, welcher die christlichen Glaubenssätze entstellt und die ganze katholische Lehre verdirbt.

Die fortgesetzte (dieses Jahrbuches a. O.) Abhandlung: „Notes théologiques sur l'union de l'homme à Jésus-Christ" bespricht näher die sakramentale und geistige Kommunion im 2. und 3. Kapitel des 2. Teiles, welcher handelt von unserer Vereinigung mit Christus durch den Gebrauch der heil. Eucharistie. Im 3. Teile wird dann näher behandelt unsere Vereinigung mit der Menschheit Christi im Himmelreiche. —

Digitized by Google

Der Artikel: „L'incrédulité de Taine" ist ein dankenswerter philosophie-geschichtlicher Beitrag zur Vervollständigung der Charakteristik Taines. Die Abhandlung: „De la manière dont le feu infernal tourmente les démons et les âmes separées" bespricht im 1. Artikel die Antwort des hl. Thomas, des Scotus und des Suarez, im 2. die des hl. Bonaventura, welche am besten der Heil. Schrift und den heil. Vätern, insbesondere dem hl. Augustinus entspräche. Das Urteil über die verschiedenen Meinungen wird gegen Ende (XII. p. 88) kurz zusammengefaßt mit folgenden Worten: „Telles sont, exposées très brièvement, les grandes lignes du système Bonaventurien. On doit accorder qu'il est: 1. moins compliqué que celui de Suarez, puisque, pour expliquer l'action du feu infernale, il rejette toute qualité intermediaire; 2. plus complet que celui de S. Thomas et de Scot, puisque, à l'encontre de celui-ci, il reconnait une action physique au feu, et contrairement à celui-là, il admet une réelle passivité dans les purs esprits. — Et ainsi il verifie davantage l'oracle des divines Écritures, d'après lequel les démons et les âmes séparées sons réellement brûlés par les feux inextinguibles de l'enfer." Übrigens läßt sich nach dem Geständnisse der ausgezeichnetsten Lehrer die Weise dieser Höllenpein nicht adaequate bestimmen. Mit Recht heißt es deshalb (l. c. p. 89) am Schlusse: „Convient-il de demander à Dieu qu'il nous donne la pleine lumière? — Évidemment non. Prions-le plutôt qu'il daigne nous épargner le malheur de savoir ce qui en est par notre propre expérience." —

Der Artikel: „Liberalisme philosophique" bezieht sich auf das Werk: Introduction à la Philosophie néo-scolastique, par M. de Wulf (In. 8°, 350 pp., Louvain 1904, 1 rue des Flamands). Der Geist des Zugeständnisses (Konzessionsgelüste) ist das Wesen des Liberalismus. Und von diesem Geiste sollen mehrere Behauptungen im genannten Werke zum mindesten leicht gefärbt sein: „M. de Wulf entend ne définir la scolastique que par son contenu doctrinal et prétend qu' il n'y a pas de philosophie catholique. Ce sont là, à notre humble avis deux assertions discutables, et parce qu'elles touchent à l'âme même de la scolastique, il nous a semblé que la discussion n'en serait point déplacée ici" (XII. p. 338). Die Definition der Scholastik durch den Lehrinhalt allein ist im ganzen wenigstens unvollständig. Wesentlich gehört auch die Methode hinzu. Man darf eben nicht verwechseln philosophisches System und philosophische Lehre. „Tenir compte des méthodes, ce n'est donc pas, comme le dit M. de Wulf, se désinteresser du contenu doctrinal, lui tourner le dos; c'est au contraire le regarder bien en face et en chercher la raison" (l. c. p. 341). Freilich ist es notwendig, daß sich die Neuscholastik dem heutigen geistigen Leben anpasse. Aber es kommt darauf an, unter welchen Bedingungen diese Anpassung geschieht. Unsere moderne Zeit steht unter dem Zeichen des Positivismus und Kritizismus, aber des übertriebenen und krankhaften. Sich die wirklich guten, stichhaltigen Ergebnisse des einen und anderen aneignen, ist nur vernünftig; aber deren einseitige Methoden (méthodes exclusivistes) sind durchaus abzulehnen.

Inbetreff der Beziehungen der Philosophie zur Theologie ist wohl zu unterscheiden zwischen den Fragen, welche ausschließlich Gegenstand der Philosophie, und solchen, welche zugleich auch Gegenstand der Theologie sind. In den ersteren ist die Philosophie ganz unabhängig von der Theologie sowohl in den Prinzipien und Methoden, als auch in den Lösungen, wofern diese nur nicht direkt oder indirekt Glaubenssätzen widersprechen. Denn dann wären diese Lösungen als eo ipso falsche abzuweisen,

weil es eben einen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen nicht geben kann. In den gemischten Fragen ist die Philosophie ebenfalls unabhängig in den Prinzipien und Methoden. Inbetreff der Lösungen aber ist es nicht genug, den Schlußfolgen des Glaubens nicht zu widersprechen. Hier übt die Theologie nicht bloß eine verneinende und verbietende Kontrolle („un controle negatif et prohibitif, comme le veut M. de Wulf"), sondern sie beeinflußt geradezu die philosophischen Untersuchungen durch Belehrung. Hier muß der Philosoph seine eigenen Schlußfolgen mit denen des Glaubens in Einklang zu setzen suchen. Was dann die eigentlich übernatürlichen Wahrheiten unseres Glaubens betrifft, muß die menschliche Vernunft, wie Papst Leo XIII. Hochselig in seinem Rundschreiben Aeterni Patris v. 4. Aug. 1879 sagt, sich wohl hüten, höher zu steigen, als sie kann, d. i. diese Wahrheiten begreifen zu wollen, oder sie zu leugnen, oder nach ihrer Laune auszulegen, „sed eas potius plena atque humili fide suscipiat". Die Neuscholastik wird als völlig neutral hingestellt. Das heißt aber den Ursprung der Scholastik verkennen und die Lehren des erwähnten Rundschreibens verwerfen. Tatsächlich gibt es eine katholische, eine christliche Philosophie. Gerade dieser schreibt Papst Leo (a. O.) das bekannte Wort des hl. Augustinus zu: „Huic scientiae tribuens . . . illud quod fides saluberrima . . . gignitur, nutritur, defenditur, roboratur." Und diese Philosophie ist die scholastische, die Tochter der Apologetik der heil. Väter (a. O.). Zum Schlusse des Artikels heißt es dann: „Quant à la néo-scolastique, tout en profitant largement des découvertes modernes, tout en s'en faisant la promotrice, elle ne restera digne de ses ancêtres qu'à la condition de demeurer fidèle à leurs méthodes et à leur esprit. Autrement, elle finira par devenir, nous ne disons pas antiscolastique, mais du moins a-scolastique".

P. Jos. Leonissa O. M. C.

29. **Scholae Salisburgenses.** Heft I—IV. Gr. 8°. Herausgegeben unter Mitwirkung des Komitees und der Dozenten der Kurse von Prälat ***Sebastian Danner,*** Domkapitular. Salzburg 1904/05, Pustet.

Die Scholae Salisburgenses haben begonnen mit dem pädagogisch-katechetischen Kursus vom 10.—23. November 1903. Das I. Heft (94 Seiten) bringt näher: Vorgeschichte und Verlauf des Kursus. — Inhalt der gehaltenen Vorträge. — Zwei Vorträge im Wortlaute. — Dieser Kursus hat in Wien vom 13.—25. Febr. 1905 einen vortrefflichen Nachfolger erhalten. In Salzburg selbst folgten sogenannte Philosophat-Kurse vom 5. Okt. bis 14. Dez. 1904. Dem Programm dieser Kurse (II. Heft, 12 S.) wurden beigegeben: Stimmen über Wert und Methode des philosophischen Studiums. Die Philosophatkurse bezwecken den Weisungen des Papstes Leo XIII. Hochselig, sowie seines Nachfolgers Pius X. gemäß die pietätsvolle Pflege der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Die Tagesvorlesungen behandelten unter anderem: Einleitung in die aristotelisch-thomistische Philosophie. — Psychologie mit Berücksichtung der neueren experimentellen Methoden. — Naturrecht. — Thomismus und Kantianismus als Ausprägung zweier Weltanschauungen. — Die Weltansicht der Mystik. — Schulrecht. — Didaktik. — Die Abendvorträge für weitere gebildete Kreise besprachen die Grundbegriffe der Ästhetik; Philosophie und Naturwissenschaft; die Religion als Kulturfaktor

Digitized by Google

usw. Das III. Heft (154 Seiten) bringt außer dem Verlauf dieser Kurse den Auszug einzelner Tagesvorlesungen: der Einleitung in die Philosophie; des Thomismus und Kantianismus; der Weltansicht der Mystik; des Naturrechts; des natürlichen Schulrechts als 1. Teils der Schulrechtsvorlesung im Unterschiede vom positiven Schulrechte (2. Teil), welches als Beilage des IV. Heftes eigens erscheint. Dieses Heft (12 Seiten) enthält die Programme für die Ferial- und Quartal-Kurse des Salzburger Philosophats. Ferialkurse sollen zwei im August 1905 abgehalten werden: ein pädagogischer und ein soziologischer. Die Philosophatkurse sind auf ein Quartal (vom 5. Oktober ab) angesetzt. Den Programmen ist beigegeben (S. 5 ff.) eine Abhandlung: Die drei Hauptprobleme der Metaphysik, von Hofrat Dr. O. Willmann, aus der Einleitung zu den Philosophat-Vorträgen: Die Elemente der Metaphysik.

Zur Weltansicht der Mystik erlauben wir uns einige Bemerkungen. Diese Vorträge wollen wenigstens grundzüglich ein System der mystischen Philosophie bieten. Als mystisch gilt hier die Philosophie, welche auf der cognitio intuitiva beruht. Unter diese wird auch, wie uns scheint, irrigerweise die eigentliche, wahre, christliche Mystik gerechnet. Dadurch wird das natürliche und übernatürliche Gebiet miteinander vermengt. Philosophie und Theologie als verschiedene Wissenschaften sind streng auseinanderzuhalten. Die christliche Mystik ist eine ganz und gar theologische Wissenschaft, die Vollendung der Aszetik. Der Gegenstand dieser Mystik ist durchaus übernatürlich. Die sogenannte philosophische Mystik ist nichts anderes als höchste philosophische Spekulation. Scharf zu unterscheiden ist die philosophische contemplatio von der des gläubigen Christen, welche auf dem Glauben beruht, aber natürlicherweise erworben wird. Diese contemplatio acquisita ist aber keineswegs eine mystische im strengen Sinne des Wortes. Die contemplatio mystica (stricte), sowohl die ordinaria als die extraordinaria, ist wesentlich infusa (vgl. Benedikt XIV., de Beatif. et Canonis. l. 3. c. 26.). Nur im uneigentlichen Sinne kann sie acquisita genannt werden, nämlich dispositive. — Die Ansicht des hl. Bonaventura von der unio mystica läßt sich mit der des hl. Thomas recht wohl vereinigen. Beide stimmen durchaus darin überein, daß diese unio eine Liebeseinigung ist. Der Aquinate sagt ausdrücklich (in I. Tim. c. 1.): „caritas unit" und (S. Theol. 2. 2. qu. 180. a. 3. ad 3.) „contemplatio ad affectum terminatur". Der selige Albertus Magnus (De adhaerendo Deo c. 1.) nennt die unio: adhaesio caritativa. Zum rechten Verständnis der wahren, übernatürlichen, göttlichen Mystik reicht bloßes Studium nicht aus. Da gilt so recht des Apostels (1. Kor. 2, 14) Wort: „Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei."

P. Jos. Leonissa O. M. C.

30. **The Psycholgy of Child** Development with an introduction by ***John Dewey.*** By ***Irving King.*** The University of Chicago Press. 1903.

Diese kaum 250 Kleinoktavseiten ausfüllende, aber inhaltreiche Schrift ist die Frucht von Studien, welche der Verf. 1901—1902 in dem von Professor Dewey geleiteten Seminar über „geistige Entwicklung" begonnen und alsdann als Lehrer der Psychologie und der Erziehungsgeschichte am Prattschen Institut fortgesetzt hat.

Es ist ein beachtenswerter Versuch, vom Standpunkte der genetisch-funktionellen Psychologie aus den Gang der geistigen Entwicklung des

Digitized by Google

Menschen von der ersten Kindheit bis zum Jünglingsalter nach ihren Hauptrichtungen auf der Grundlage von offenkundigen Tatsachen zu bestimmen.

Das Werk hebt sich vorteilhaft ab von der großen Menge der in den letzten Jahrzehnten so üppig ins Gras geschossenen Kindesstudien, welche meistens nur unvollständiges, aus dem Zusammenhang gerissenes Beobachtungsmaterial geliefert haben, und übt auch vielfach an den besseren Leistungen auf dem Gebiete der Kindespsychologie gesunde Kritik rücksichtlich der Interpretation des empirisch festgestellten Tatbestandes. In ersterer Beziehung illustriert Dewey in der Einleitung, die er zur Einführung seines Schülers und natürlich zugleich als oratio pro domo geschrieben hat, die wissenschaftliche und erzieherische Bedeutung der empfohlenen Methode an einem imaginären Beispiele. Angenommen, so führt er im großen ganzen aus, es würde nachgewiesen, daß 73 Prozent der Kinder eines bestimmten Alters an Mord- und Poltergeschichten Interesse zeigten, so hätten wir noch kein Recht, dieses als eine allgemeine Erscheinung in der Kindesentwicklung hinzustellen, und noch verkehrter wäre es, daraus eine Regel für die Behandlung der Kinder in diesem Alter herleiten zu wollen, als ob die Präsumtion zugunsten der Anwendung von solchen Erzählungen spräche. Ein derartiges Datum wäre gewiß nicht zu verachten, aber es wäre eben nur ein Präliminar zu dem wirklich wissenschaftlichen Problem und zu der wirklich praktischen, pädagogischen Folgerung.

Wir müßten zuvörderst die Bedingungen, den sozialen und persönlichen Zusammenhang, in welchem die Tatsachen zutage getreten, kennen und ferner erfahren, in wie weit diese Bedingungen etwa das Produkt früherer Einflüsse der Umgebung sind, d. h. der Art und Weise, wie man jene Kinder behandelt oder hat gewähren lassen. Denn das bekundete Interesse könnte schließlich eine Reaktion gegen willkürliche Einschränkungen, eine ungestüme Anstrengung zur Ausgleichung derselben sein, und alsdann würde, bei Behebung der Mängel der Umgebung, das wahre psychologische Interesse und Verhalten, welches jener Tatsache zugrunde liegt, einen grundverschiedenen Ausdruck suchen und auch finden. Wir würden also schwerlich jene Erscheinung als eine Tatsache des sich entfaltenden Lebens in der Geschichte eines Geistes richtig würdigen und ihre wahre Bedeutung ermessen können, wenn wir nicht zuvor auch von den übrigen 27 Prozent etwas Näheres wüßten.

Mit der Erkenntnis, „wie und wodurch jene Tatsache eingetreten", wären wir jedoch erst imstande, darüber ein wissenschaftliches Urteil zu fällen. Um aber einen praktischen resp. pädagogischen Schluß zu ziehen, müßten wir außer ihrer Vorgeschichte auch ihre Nachgeschichte kennen. Wir müßten wissen, wie jene psychologische Tatsache, wenn sie einmal da ist, reagiert, welche weiteren Veränderungen sie hervorruft oder nach welchen Richtungen hin sie das Wachstum hemmt und einen Rückgang zu verhindern geeignet ist. Diese Seite, die funktionelle, wie sie Herr King feststellt und erklärt, ist eine notwendige Ergänzung der genetischen und ganz besonders zu berücksichtigen, wenn auf psychologische Tatsachen praktische Folgerungen für die Erziehung oder den Unterricht gegründet werden sollen.

Manche interessante Beobachtungen werden im Laufe der Studie aus der neuesten Literatur vorgelegt und nach diesem Maßstabe gewürdigt; aber der Verf. findet selbst, daß das bis jetzt vorliegende Material zu sicheren Schlüssen unzulänglich ist, und will vor allem zu vollständigeren Beobachtungen anregen.

Digitized by Google

Zu einer vollendeten Kinderpsychologie gehört nach ihm eine von der Erwachsenen-Psychologie absehende „Erforschung des Lebens, wie es sich als ein Ganzes von Jahr zu Jahr auswirkt bis zu dem Stadium, das man als Reife bezeichnet, obschon die Entwicklung, wenn auch langsamer und in beständigeren Formen, noch weiter fortschreitet, und insbesondere die Untersuchung, wie d. h. in welchem Zusammenhang der vollen Erfahrung die geistigen Prozesse eintreten, und welche Bedeutung die einzelnen Äußerungen für das Kind selbst, nicht etwa für den Zuschauer haben".

Wie eben bemerkt, bezweckt der Verfasser nicht eine allseitige Lösung dieser Aufgabe, sondern nur die Begründung einer Methode der Annäherung durch Eruierung des Charakters der Hauptphasen in der geistigen Entwicklung des Kindes aus dessen Lebensäußerungen.

Zum besseren Verständnis diene eine kurze Zusammenstellung der Hauptpunkte seiner Darstellung der Entfaltung des Bewußtseins in der ersten Kindheit. King sieht ab von der „verflixten" Frage, ob überhaupt alle belebte Materie Bewußtsein habe, und fertigt Preyers Annahme, „das Kind habe schon im Mutterleibe bestimmte Empfindungen", mit dem Worte ab: „Wir wissen es nicht." Er nimmt das Kind, wie es gleich nach der Geburt offenbar erscheint, praktisch taub und blind, aber mit reflexen, instinktiven und zahlreicheren impulsiven Bewegungen auf Reize reagierend. Die reflexen und instinktiven Bewegungen beruhen nach ihm gleichmäßig auf angeborenen Koordinationen, die einen auf einfachen, die anderen auf komplizierteren, und beide Arten stehen in demselben Gegensatze zu den impulsiven als nichtkoordinierten Bewegungen.

Das Fundament seiner Erklärung von der Entfaltung des Bewußtseins ist dieses:

„Wir wissen einerseits, daß das Bewußtsein des Kindes mit dem zunehmenden Alter von einer relativ unbestimmten zu einer sehr spezialisierten Form gelangt, und ebenso daß seine Tätigkeiten in ähnlicher Weise sich verändern. Anderseits wissen wir mit Gewißheit, daß unser ausgereiftes Bewußtsein mit der Bildung neuer und komplizierterer Anpassungen zum Handeln innig zusammenhängt." Habituelle Akte verrichten wir mit wenig oder gar keinem Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein, das wir dabei haben, geht nicht auf diese Akte, sondern auf weitere Ziele. Wenn wir aber in eine Situation geraten, welcher unsere habituelle Tätigkeit nicht gewachsen ist, dann werden wir uns dieser lebhaft bewußt und suchen dieselbe den neuen Bedingungen wieder anzupassen. Gelingt das, so daß die Tätigkeit glatt weiterschreitet, so läßt auch das Bewußtsein wieder nach, und unsere Akte werden wieder habituell oder reflex. Daraufhin wird die Hypothese aufgestellt, daß beim Kinde zwischen der fortschreitenden Koordinierung der Tätigkeit und der Organisierung oder Definierung des Bewußtseins eine durchgreifende Korrelation besteht.

Aus dem bloßen Vorliegen von koordinierten Tätigkeiten läßt sich über die Natur des Bewußtseins des Kindes nichts erschließen, wohl aber wenn es feststeht, daß sie aus impulsiven entstanden sind.

Wenn das neugeborene Kind überhaupt Bewußtsein hat, so kann dies nur ein ganz unentwickeltes sein, eine Art von allgemeinem Gefühl. Wie die Erwiderung auf einen Reiz, der einen beliebigen Punkt des Organismus trifft, sich da zunächst diffus über den ganzen Körper ergießt, so muß auch das Bewußtsein um diesen Reiz ganz unbestimmt sein: ein Lichtstimulus bringt nicht eine Lichtempfindung, sondern nur eine vage Modifikation des allgemeinen Gefühlstones hervor.

Digitized by Google

Wenn dann weiter das Kind beispielsweise beim impulsiven Herumwerfen der Arme auf einen harten Gegenstand, z. B. einen Ball, stößt, so muß diese Hemmung seiner Bewegung ihm dieselbe mehr zum Bewußtsein bringen, und wenn es sich zufällig trifft, daß es mit dem Gegenstande etwas tut, etwa den Ball durch einen reflexen Akt erreicht und instinktiv zum Munde führt, so ist das der Anfang zu einer Organisierung der Bewegung, und diese wird wohl im Bewußtsein nicht mehr als bloße Bewegung erscheinen, sondern als eine Bewegung, die durch irgend etwas behindert ist. Durch die vielen Ereignisse dieser Art treten im Bewußtsein des Kindes die verschiedenen Bewegungen auseinander: ohne noch ein getrenntes Objekt zu erkennen, ist es sich bewußt nicht bloß der Bewegung im allgemeinen, sondern irgendwie verschiedener Bewegungen.

Der erste Schritt über einen rein impulsiven Akt hinaus ist das Bestreben, den Stimulus zu beherrschen, d. h. festzuhalten oder, wenn er entschwunden ist, ihn wiederzuerlangen. Da haben wir Anpassungen an die Bedingungen einer adäquateren Tätigkeit, welche nicht unter den ererbten Reflexen und Instinkten zu finden sind, so z. B. die Wendung der Augen und des Kopfes, um ein fortgetragenes Licht zu verfolgen oder wiederzusehen. Und wir können dieselben nur dadurch erklären, daß der Wert des nicht mehr gegenwärtigen Stimulus im Bewußtsein des Kindes verharrt und zu einer neuen Tätigkeit anregt, die nicht mehr eine rein impulsive ist. Was von dem vorhergehenden Akte im Bewußtsein verbleibt, kann man „Bild" nennen, aber in einem eigenen Sinne. „Das Bild ist Idee, insofern es einen Anknüpfungspunkt und eine Anweisung zu einer neuen Anpassung bietet; die Richtung des Impulses durch das Bild ist Wollen, und das Bild ist endlich Emotion, Gefühl, insofern es den Wert einer früheren Tätigkeit enthält. In jedem Akte haben wir so alle drei Aspekte des Bewußtseins."

Die Tätigkeit, welche stets einheitlich ist, betrachtet King auch als das einigende Prinzip, welches die verschiedenen Sensationen, die von einem Gegenstande herrühren, miteinander im Bewußtsein verknüpft und die Sinne in Wechselbeziehung bringt. Und das bewußte Leben nimmt überhaupt nach ihm an Bestimmtheit und Manchfaltigkeit in dem Maße zu, als die Tätigkeit, welche es vermittelt, wechselnde Anpassungsschwierigkeiten bietet, um die zu realisierenden Ziele zu erreichen.

Gegenstand des Bewußtseins sind in der ersten Kindheit zunächst nur die Tätigkeiten und ihre Modifikationen: die Dinge sind dem Kinde nichts für sich, sondern sie sind ihm nur Symbole für gewisse Reaktionen. Erst wenn sie als gemeinsames Element für viele Richtungen der Betätigung in seinem Bewußtsein dastehen, treten sie auch als etwas an und für sich hervor; doch behält noch lange — wohl bis zum fünften oder sechsten Jahre — das Bewußtsein mehr Beziehung zur Tätigkeit als zu den Dingen als solchen.

Zu einem bestimmten Selbstbewußtsein gelangt das Kind nicht durch besondere Arten von Tätigkeiten, sondern durch alle zusammen, und seine Erfahrung ist so intim mit anderen Personen verknüpft, daß es gleichzeitig seines eigenen und anderer Selbst bewußt werden muß.

Ohne auf diese Anschauungen näher einzugehen, heben wir noch kurz hervor, daß der Verf. die Zeitbestimmung des ersten Auftretens der einzelnen geistigen Attitüden, — wir würden sagen, der ersten Akte der Seelenvermögen — für absolut unmöglich hält, daß er in einem weitläufigen Kapitel die emotionalen Äußerungen des Kindes weit kritischer als Preyer interpretiert und in einem anderen Baldwins Ansicht über die Bedeutung der Nachahmung, insbesondere dessen Zirkulartheorie widerlegt,

Digitized by Google

sowie daß seine durch drei Abschnitte sich durchziehende Erörterung der Interessentheorie an interessanten Einzelheiten besonders reich ist und zu dem praktischen Schlusse führt: Das Kind hat immer Interessen, die wirksam sind; sie liegen in den Richtungen seiner Tätigkeit, welche funktionell mit dem jeweiligen Stande seiner Entwicklung verknüpft sind, und die Aufgabe des Lehrers ist demnach nicht, Interessen zu erwecken, sondern die vorhandenen auszunutzen.

Wir haben hier, das ist unser summarisches Urteil über das reichen und anregenden Stoff in knapper, wenn auch nicht immer lichtvoller Form bietende Büchlein, die Arbeit eines selbständigen Denkers, der die einschlägige Literatur fleißig studiert und kritisch geprüft hat, auch selbst die Probleme der Kindespsychologie im Leben erforscht und sich redlich bemüht, den festen Boden der Erfahrungstatsachen bei seiner Spekulation nicht unter den Füßen zu verlieren. Aber darauf fällt aus dem Hintergrunde seiner philosophischen Vorbildung der Schatten allgemeiner Anschauungen, welche mit den unsrigen in einem unlösbaren Widerspruche stehen. King ist ein radikaler Evolutionist, wenn er auch ausdrücklich die durchgängige Rekapitulierung der Phylogenie in der Ontogenie abweist und zur Erhaltung weiter zurückreichender Erbstücke eine noch im Leben des jetzigen Individuums, wenigstens während der Entwicklungsperiode, geltende funktionelle Bedeutung für notwendig hält; er offenbart sich ebenfalls als Vertreter der Aktualitätstheorie Wundts, welcher wenigstens in der Leugnung real verschiedener Potenzen im Scotus einen scholastischen Vorläufer hat, und er läßt überall durchblicken, daß er zwischen der intellektiven und der sinnlichen Erkenntnis keinen wesentlichen Unterschied anerkennt. Darauf führen wir die Aufstellungen zurück, welche wir nicht annehmen können; denn der Grundgedanke der genetisch-funktionellen Psychologie hat an sich einen gesunden Kern, der sich unseres Erachtens mit der verpönten Potenzenpsychologie, wie sie die Scholastik lehrt, wohl vereinigen ließe.

Es ist ein allgemeines Axiom der Scholastik, daß die Natur nach ihrer Vollendung in und durch ihre Tätigkeit strebt.

Nach Thomas ist die mannigfaltige Tätigkeit des Menschen wurzelhaft so einheitlich, als einer nur wünschen kann, und mit so guten Gründen er auch den realen Unterschied der Potenzen von den erschaffenen Substanzen beweist, er hält daran fest, daß die Substanz durch die Potenzen wie durch ein Mittel wirkt, nach einem alten Analogon, wie die Baumwurzel durch die Fruchtreiser das Obst hervorbringt. Und anderseits sind die verschiedenartigen Tätigkeiten die offenkundige Grundlage für die scholastische Bestimmung der Potenzen, als deren unmittelbaren Prinzipien. Auch in der Scholastik stehen die Akte da als ursprünglicher Erkenntnisgrund für die geistige Entwicklung. Und weiter nimmt sie nicht an, daß die Seele, gleichsam wie Pallas Athene, mit einer fertigen Ausrüstung in die Welt tritt, so daß sie jeder Situation gewachsen wäre, sie anerkennt eine wahrhafte natürliche Entwicklung für die ganze Zeit, während der sie mit dem Leibe verbunden ist. Ihre Tätigkeit ist abhängig von dem sich allmählich entwickelnden körperlichen Organismus, direkt oder indirekt, sie bedarf der Reize, die in der modernen Psychologie nur das Unrecht haben, alles erklären zu wollen, und sie mündet in die Bildung und Vervollkommnung der Habitus, der rein geistigen wie der sinnlichen, deren fortschreitende Entfaltung und Verstärkung so recht eigentlich die Organisation des Bewußtseins oder vielmehr der Seele darstellen.

Das sind in der Scholastik, welche nicht ex professo an die Probleme der Kindespsychologie herangetreten ist, wohl aber dieselbe praktisch

Digitized by Google

behandelt hat, nicht bloß Anknüpfungspunkte, sondern geradezu Ansätze zu deren wissenschaftlichen Behandlung, und wir sind der Meinung, daß auch unter Wahrung der alten Prinzipien die Geistesfunktion in ihrer Bedeutung für die Hebung und Entfaltung der Geisteskraft in der Erfahrung gebührend berücksichtigt werden kann.

Sourbrodt. Nicolaus Pietkin, Pfarrer.

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27.

Scripsit

Fr. NORBERTUS DEL PRADO Ord. Praed.

Praenotanda

in universam quaestionem.

Caput I.

De ordine, quo D. Thomas procedit in hac quaestione, et de vigilantia, qua S. Doctor hac in re calamum suum temperavit.

1. Primo animadvertere oportet, quomodo Angelicus Doctor procedit in divisione huius quaestionis, ostendens miro ordine, quod erat tunc temporis firmiter ab omnibus tenendum circa sanctificationem Beatissimae Virginis; et nihil praeiudicans de his, de quibus Ecclesia nihil adhuc prorsus dixerat nec vel insinuaverat; et de quibus apud Theologos et Doctores communis sententia in contrarium erat. In sex namque articulos totam quaestionem dividit et sic per ordinem subsequentes sex conclusiones ostendit.

Art. 1. „Rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur."

Art. 2. „Beata Virgo non fuit sanctificata ante eius animationem. Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem."

Digitized by Google

Art. 3. „Per huiusmodi sanctificationem sive per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, Beatissima Virgo fuit praeservata ab omni prorsus pronitate ad malum et ab omni simul difficultate ad bonum."

Art. 4. „Et ideo simpliciter est fatendum, quod B. Virgo nullum actuale peccatum commisit nec mortale nec veniale; ut sic in ea impleatur, quod dicitur Cantic. 4. 7.: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te."

Art. 5. „Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere."

Art. 6. „Dicendum, quod B. Virgo, quae fuit a Deo electa in Matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit, quam Ioannes Baptista et Ieremias."

2. Deinde statim notandum occurrit, quod D. Thomas non quaesivit directe: Utrum Beata Virgo contraxerit actu seu de facto peccatum originale; vel e contra: Utrum fuerit praeservata ex singulari Dei privilegio ab omni originalis culpae labe. D. Thomas numquam posuit sic quaestionem, agendo de peccato originali; sed utrum B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem eius, nempe a) in suis parentibus; b) in sua conceptione, vi ipsius conceptionis, sive virtute principiorum, ex quibus generatio perficitur; c) aut in sua carne vel corpore, antequam animaretur caro eius sive in corpore infunderetur anima. Hae sunt duae quaestiones valde diversae; et modus, quo Angelicus Doctor quaerit ac deinde quaestionem solvit in art. 2., oportet ut diligenter et accurate inspiciatur ac ponderetur a theologo, ne confundantur quae sunt, utpote ex se diversa, distincte ac seorsum consideranda.

Si agatur de difficultate ad bonum aut de pronitate ad malum aut de quocumque inordinato motu in parte irascibili vel concupiscibili, D. Thomas respondet: Beatissima Virgo fuit praeservata per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit. Si vero quaeratur de peccato personali sive actuali, sit peccatum mortale, sit veniale, D. Thomas respondet cum S. Augustino: „Cum de peccatis agitur, de Sancta Virgine Maria nullam prorsus habere volo quaestionem." Cum autem fit sermo de peccato originali, D. Thomas non quaerit nisi de sanctificatione; et nihil determinat nisi quod huiusmodi sanctificatio „non potest intelligi ante eius animationem".

3. Itaque ex omnibus sex conclusionibus per totidem articulos huiusce quaestionis 27. nihil est immutandum,

Digitized by Google

nihilque corrigendum; sed omnes ac singulae manent firmae et stabiles; et adhuc stabiliores, quia redduntur clariores, postquam in Bulla Dogmatica „Ineffabilis Deus“ Pius IX. Romanus Pontifex suprema sua auctoritate definivit: „Doctrinam, quae tenet, Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.“

4. Si Angelicus Doctor iterum scripserit hodie hanc sic pulchre ordinatam quaestionem de Sanctificatione Beatissimae Virginis Mariae, tantummodo hoc adiungeret a) in art. 2: Relinquitur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem, non posterioritate temporis, sed naturae et ordinis dumtaxat; determinando quod veluti ex intentione videtur reliquisse indeterminatum. b) Et deinde ad 3., loco dicendi: „Quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur,“ diceret: „Scimus quod in primo instanti suae existentiae vel animationis eius.“ c) Et inter art. 2 et 3 interponeret articulum hodie interponendum: Utrum sit de fide, quod B. Virgo fuit sanctificata in primo instanti suae animationis; et rationes theologicae allatae in art. 4 militarent similiter pro novo art. adiungendo in hac famosa quaestione. Nam Angelicus Doctor semper locutus fuisset conformiter ad verissima principia ab ipso stabilita, iuxta quae theologus debet semper loqui de Beatissima Virgine. Videlicet:

Caput II.

Principia stabilita a D. Thoma, iuxta quae Theologus debet loqui de Beatissima Virgine Maria.

Primum principium: „Credendum est, Beatissimae Virgini collatum esse, quidquid conferri potuit.“ Lib. 3. Sent. d. 3. qu. 1. a. 1.

Alterum: „B. Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit.“ Ibidem a. 2.

Tertium: „B. Virgo super alios sanctos a peccato purior fuit.“ Ibid. a. 1. sol. III. „Plus gratiae est collatum Virgini Matri Dei, quam alicui sanctorum.“ 3. P. qu. 27. a. 2.

Digitized by Google

Quartum: „Sub puritate hominis Dei maximam Virgo Mater eius habere debuit.“ 3. Sent. d. 3. qu. 1. a. 1. sol. II. ad. 3.

Quintum: „Sanctificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum.“ Ib. a. 2. solut. I. ad 4.

Sextum: „Rationabiliter creditur, quod illa; quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit.“ 3. P. qu. 27. a. 1.

Septimum: „Angelus erat maior homine quantum ad tria. Primo quantum ad dignitatem. Secundo quantum ad familiaritatem ad Deum. Tertio quantum ad plenitudinem splendoris gratiae Divinae. B. Virgo excessit angelos in his tribus.“ Expositio in Salutationem angelicam (Opusculum).

Octavum: „Sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit Beatae Virginis puritas.“ 3. P. qu. 27. a. 2. ad. 2.

Nonum: „B. Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem; quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.“ Ibid. 5.

Decimum: „B. Virgo, quae fuit a Deo electa in Matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias.“ 3. P. qu. 27. a. 6. ad 1.

Undecimum: „In B. Virgine fuit depuratio ab omni peccato; ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est.“ 1. Sent. d. 17. qu. 2. a. 4. ad 4.

Duodecimum: „Potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit, tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum.“ 1. Sent. d. 44. qu. 1. a. 3. ad 3.

Caput III.

Quid sit iustitia originalis et quid originale peccatum.

1. Iustitia originalis vocatur rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. 7. v. 30:

„Deus fecit hominem rectum.“ Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo; rationi vero, inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur. 1. P. qu. 95. a. 1.

2. Unde iustitia originalis includit gratiam gratum facientem, sed importat plura alia, videlicet ex parte corporis impassibilitatem et immortalitatem seu incorruptionem, id est carentiam doloris, infirmitatis, cuiuscumque mali poenalis et ipsius mortis; ex parte appetitus sensitivi exprimebat, nullam esse repugnantiam ad rationem, nec actualem nec habitualem; nullamque pronitatem ad malum aut difficultatem ad bonum; et ex parte rationis nullam obscuritatem ignorantiae, nullamque ex parte voluntatis debilitatem. Sic Caietanus: „Non est doctrina D. Thomae, quod iustitia originalis sit idem quod gratia; sed gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix iustitiae originalis . . . Quasi iustitia originalis fuisset quasi gratia quaedam gratis data, fundata super gratiam gratum facientem.“

3. Iustitia originalis, cuius radix est ipsa gratia gratum faciens, erat quoddam donum divinitus datum toti creaturae; et si Adam non peccasset, cum huiusmodi iustitiae dono toti speciei divinitus dato homines ex Adamo nascerentur. 1. P. qu. 100. a. 1.

4. Peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae, unde traducitur a parente in posteros. Peccatum originale in Adamo et in omnibus, qui ex Adamo secundum ordinariam legem humanae generationis originem trahunt. In Adamo enim peccatum fuit et actuale et originale formaliter: unde in illo fuit peccatum personae simul ac naturae; in illo habuit rationem peccati mortalis et rationem peccati originalis: peccati quidem mortalis, quia fuit per actum proprium et in actu proprio, nam peccavit actuali aversione suae voluntatis a Deo; peccati quoque originalis, quia et natura in ipso fuit quoque privata dono iustitiae originalis debitae sibi cum inordinatione virium. Unde quando post poenitentiam iterum gratiam gratum facientem assecutus est, non tamen donum originalis iustitiae recuperavit.

5. Peccatum autem originale in filiis Adae non est per propriam voluntatem ipsorum, sed est in eis per naturam, quam accipiunt ex Adamo generatam. Etenim peccatum

originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, in quo omnes peccaverunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. 1. II. qu. 83. a. 1.

6. Peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recepit naturam a primo parente: unde et vocatur peccatum naturae. (1. II. qu. 81. a. 1.) Inde quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit, est enim gratia perfectio personalis; peccatum vero originale directe est vitium naturae; et ideo non oportet, quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur, sicut et originalis iustitia, cui directe opponitur, traducta fuisset. 3. Sent. d. 3. qu. 1. a. 1.

7. Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non est enim voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. (Appendix qu. 1. a. 1. ad 2. 2. Sent. d. 33. qu. 2. a. 1.)

8. Peccatum originale inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae. Unde dicitur languor naturae. Non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus in ordine ad naturam, per vitiatam originem innatus. Haec autem inordinata dispositio naturae habet rationem culpae et rationem poenae. Rationem quidem culpae, in quantum derivatur ex primo parente. Rationem vero poenae, in quantum est privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo. 1. II. qu. 82.

9. Unde in peccato originali plura continentur: 1. illud, quod est formale, scilicet defectus originalis iustitiae. 2. illud, quod est materiale, nempe omnia, quae ad originalis iustitiae privationem consequuntur, ut concupiscentia sive quaecumque omnis alia inordinatio virium animae.

10. Effectus peccati sunt: 1. Quaedam corruptio boni naturae. 2. Macula animae. 3. Reatus poenae.

Corruptio omnis boni supernaturalis, scilicet originalis iustitiae, quae totaliter est ablata per peccatum primi parentis. Corruptio ipsius boni naturalis, in quantum inclinatio naturalis ad virtutem diminuitur per peccatum. 1. II. qu. 85. a. 1. et 2. Haec autem duplex corruptio vocantur

Digitized by Google

vulnera naturae ex peccato consequentia; et sunt quatuor vulnera ista: vulnus ignorantiae, vulnus malitiae, vulnus infirmitatis, et vulnus concupiscentiae. (Ib. a. 3.) Tertia autem corruptio boni naturae sunt mors et alii corporales defectus, qui originaliter proveniunt ex peccato primi parentis. (Ib. a. 5.)

11. Anima sua actione se inquinat, inordinate rebus inferioribus inhaerendo contra lumen rationis et divinae legis. Unde detrimentum nitoris ex refulgentia luminis tam naturalis quam supernaturalis provenientis, causatum per inordinatam conversionem ad bonum creatum, vocatur macula. (1. II. 86. a. 1.) Macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati. (Ib. a. 2.) Unde privatio coniunctionis ad Deum ex peccato est illud formale, propter quod homo post actum peccati dicitur peccator. Privatio nitoris est effectus eius. Eadem tamen est privatio, qua homo elongatur a Deo et privatur nitore gratiae. Per caritatem anima Deo iuncta conformatur Deo, convertitur ad illum, coniungitur illi, illuminatur ab illo, fulget ex illo. Et per oppositum privatio coniunctionis ex peccato opposita facit: et haec opposita, elongatio dissimilitudo aversio macula dicuntur.

12. Reatus poenae est effectus peccati. Poena est duplex: temporalis et aeterna. Poena autem aeterna dividitur in poenam sensus et poenam damni. Peccata caritatem auferentia inducunt reatum poenae aeternae. Duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae. (Qu. 87.) Reatus poenae respondens peccato originali sunt omnia, quae consequuntur ad maculam peccati originalis provenientem ex privatione originalis iustitiae. Inter haec, quaedam respiciunt primo personam habentem naturam ex Adamo; quaedam respiciunt primo ipsam naturam. Quae respiciunt personam, sunt: 1. Macula originalis peccati. 2. Poena carentiae visionis divinae. Quae respiciunt primo naturam, sunt: 1. Ea, quae se habent tamquam materiale in peccato originali, scilicet inordinatio virium animae, concupiscentia, fomes peccati, et poenalitates praesentis vitae (sicut mors fames sitis etc). 2. Reatus clausae ianuae coelorum ante mortem Domini nostri Iesu Christi. 3. P. qu. 69. Appendix qu. 1. a. 1. et 2.

13. Minor poena debetur originali quam veniali. Nec obstat, quod originale non compatitur secum gratiam: privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae

nisi in quantum ex voluntate est: unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Appendix qu. 1. a. 1.

14. Porro in peccato originali sunt diligenter distinguenda plurima, quae in eo continentur, et quorum quaedam sunt separabilia a macula culpae originalis, quaedam autem inseparabilia. Peccatum itaque originale amplectitur: 1. privationem iustitiae originalis, in quantum habet rationem culpae, ad quam sequitur in nobis macula personalis. 2. Reatum poenae correspondentem huic maculae culpae, scilicet carentia seu privatio aeterna gloriae sive beatitudinis, quae consistit in visione Divinae Essentiae. 3. Quatuor vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis in quatuor potentiis animae, quae possunt esse subiecta virtutum. 4. Mors corporalis et alii defectus ac poenalitates temporales quae viam parant ad mortem et praecedunt illam. 1. II. qu. 85. a. 3. et 6.

15. Praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo, quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum, et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae; et naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam. Unde et Apostolus dicit ad Ephes. c. 2. v. 3. „Eramus natura filii irae." Lib. 4. c. gent. cap. 52.

Caput IV.

Dogma catholicae fidei de transmissione peccati primi parentis per originem in posteros.

1. Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Contrarium dicere est haeresis Pelagiana damnata ab Ecclesia. Ad Rom. cap. 5. Concil. Trident. sess. 5. can. 2. Concil. Milevitan. et Arausic. II. S. Augustinus lib. de nat. et grat. cap. 41; lib. 6. contra Iulianum cap. 3; lib. 20. de Civitate Dei cap. 6.; lib. de fide ad Petrum cap. 26. 1. II. qu. 81. a. 1.

2. Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam

generativam motionen. Culpa non est actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura per quamdam generativam motionem. (Ibid.)

3. Subiectum peccati originalis est anima, non autem caro; subiectum vero poenae est totus homo et quoad animam et quoad potentias animae et quoad corpus.

4. Infectio originalis culpae seu peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Unde anima non inquinatur ex sua creatione; anima non inquinatur per infusionem habito respectu ad Deum infundentem, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur. 1. II. qu. 85. a. 1.

5. Peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam, alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus est secundum ordinem generationis, secundus secundum ordinem perfectionis. Unde primum subiectum originalis peccati est essentia animae, quae maculatur per infusionem, quatenus infusio importat respectum, non quidem ad Deum infundentem, sed ad carnem, cui infunditur. Deinde peccatum originale per prius respicit voluntatem, postea intellectum, postea appetitum sensitivum et denique ipsam carnem seu corpus iam animatum per infusionem animae rationalis. 1. II. qu 83.

6. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est erroneum. 1. II. qu. 81. a. 3.

7. Ergo iuxta fidem catholicam omnes ex Adam derivati excepto solo Christo debent incurrere in peccatum originale, id est contrahunt ex debito originale peccatum. Ergo omnes excepto solo Christo peccaverunt in Adamo. Ergo omnes aliquo modo mortui sunt morte peccati. Ergo omnes indigent redimi ac liberari a peccato per Christum, qui est Salvator omnium. Ergo Christus mortuus est pro omnibus sine exceptione. Ergo omnes sine exceptione fuerunt reconciliati Deo per Christum. Ergo omnes redempti per mortem Christi et emundati a peccato sanguine Christi. Ergo omnes sine exceptione iusti fiunt per gratiam Christi et ratione meritorum Christi. Ergo omnes homines, uno vel altero modo, ex facto vel saltem ex obligatione, actu vel saltem ex debito, incurrunt in primum peccatum primi parentis et fuerunt ex vi suae generationis vere captivi

et subiecti morti et in sua conceptione nati filii irae ex lege conceptionis suae. Ergo solus Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, vi conceptionis suae, ex facto et ex iure, actu et ex debito. Quapropter peccatum primi parentis nullo modo contraxit, quia nullo modo contrahere poterat nec debebat.

8. Adverte duo circa universalitatem peccati originalis.

1. Quoad fidem catholicam spectat, quod omnes praeter solum Christum contrahant peccatum originale. Non exspectat fidem, an aliquis de speciali praerogativa gratiae non incurrat actualiter originale peccatum; spectat tamen, quod incurrat necessitatem habendi peccatum originale. Si enim peccatum originale vel in actu vel in necessitate habendi illud quis non incurrerit, non egeret redemptione: quod haereticum est dicere. Sed si omnes obnoxii peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis; neque solum eget redemptione actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati. Et haec bene notabis tu, Thomista, ne nimio zelo non secundum scientiam accensus erronea dixeris, quae vere non sunt, cum de B. Virginis conceptione disputaveris aut praedicaberis.

2. Notandum est quod, licet ad fidem non spectet tamquam necessario credendum, utrum aliquis actualiter non habuerit ex speciali gratia originale peccatum[1], per hoc non excluditur, quin expectare possit tamquam probabile propter auctoritates Sanctorum. Multipliciter enim aliqua spectant ad Sacram Theologiam. Propter quod oportet, hominem sobrie se habere et diabolicas aemulationes, detractiones, rixas tam sub pietatis quam zeli umbra evitare ac Spiritui Sancto obicem non ponere, iure iurando firmando hoc vel illud. Haec Caietanus 1. II. qu. 81. a. 3.

Atque hanc christianam sobrietatem servandam a Theologis et praedicatoribus commendabat in tractatu de Conceptione B. Mariae Virginis, Romae edit. 1515. et Leoni X. oblato, cap. 3, ubi sic scribit: „Quocirca coercendae sunt Praedicatorum linguae, Scriptorumque manus in hac quaestione, et neutram debent damnare partem ut erroneam, ut fidei, ut Sacrae Scripturae aut Ecclesiae determinationi contrariam; sed sobrie scribere et loqui debent et non plus sapere, quam oportet iuxta Apostolicae Sedis praeceptum a Sixto IV. editum. Quod iterum repetit 3. P. qu. 27. a. 2.

[1] De Beatissima Virgine hodie spectat iam ad fidem post Bullam Dogmat. „Ineffabilis Deus."

haec adiungens: „Verum opinio ista media, quamvis nova, quamvis aliena a doctrina antiquorum Doctorum et a doctrina Sanctorum communiter, quia tamen nihil contra fidem sustinet, et Apostolica Sedes decrevit, donec fuerit decisum, absque haeresis criminisque labe utramque contradictionis partem teneri posse: unaquaeque provincia in suo sensu abundet, modo prompta sit Ecclesiae Sanctae definitioni subesse."[1]

Caput V.

Ex quibus principiis quaestio de Immaculata Conceptione Beatissimae Virginis determinanda est.

1. Quamvis ad fidem catholicam exspectant omnes, excepto solo Christo, indigere redemptione a peccato, et consequenter omnes praeter Christum contrahere peccatum primi parentis; non est tamen necessarium, ut salvetur veritas huius dogmatis, quod omnes actu incurrant in peccatum, sed sufficit, quod incurrant in necessitatem habendi peccatum. Etenim, ut ait Caietanus, „non solum eget redemptione actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati." Et D. Thomas lib. 4. Sent. d. 43. qu. 1. a. 4. ad 3. in solutione I: „Liberare autem a malo vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum deiectus fuit . . . Cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur." Unde praeservatio alicuius a peccato originali est exceptio, quae non tollit, sed firmat regulam generalem in contrarium.

2. Sed aliud est, quod aliquis possit praeservari a contrahendo actu peccatum originale; et aliud est, quod de facto aliquis praeservatus fuerit. Quaestio de facto nequit ostendi ex solo hominis ratione aut ex principiis Philosophiae. 1. Quia tale factum pertinet ad ordinem supernaturalem gratiae; et si ipsa existentia peccati originalis

[1] Et tamen Caietanum sic prudenter se gerentem carpit ac mordet Ambrosius Catharinus, Ord. Praed., qui aliunde ingeniose eleganti abundantia et vehementia propugnat Immaculatam Conceptionem Divae Virginis in opusculo tribus libris diviso, in quorum 1. et 2. refutat adversarios; in 3. B. Virginem fuisse praeservatam ex singulari Dei privilegio per plurimas vias conatur persuadere; et concludit ita: „Considera, Lector, pone si quem habes affectum, et dabit tibi Dominus in omnibus intellectum." Atque in 3. libro ait: „Sunt enim paene quingenti anni, ex quo hoc festum cepit alicubi celebrari; qui mos crevit semper, ut et Romana Ecclesia circiter annos octoginta eam celebrationem magno cum favore atque indulgentiarum honore recepit; cuius certe sola auctoritas persuadere deberet."

non demonstratur, sed creditur, a fortiori credenda, non demonstranda exceptio sive praeservatio ab originali peccato; nam „peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent." Lib. 4. c. gent. cap. 52. 2. Quia tale factum pendet ex sola Dei voluntate; et ea enim, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. 3. P. qu. 1. a. 3.

3. Ergo factum de Immaculata Conceptione non potest nobis innotescere nisi ex divina Revelatione. Divina autem Revelatio continetur in libris scriptis, quorum collectio vocatur Sacra Scriptura, et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. (Concil. Trident. sess. 4. Decret. de can. Scripturis.)

4. Veritates autem supernaturales, quae continentur in desposito Divinae Revelationis, id est in libris tam veteris quam novi Testamenti, et in Divinis traditionibus, declarantur et manifestantur per praxim et consuetudines Ecclesiae Catholicae, per auctoritatem Conciliorum praesertim generalium, per scripta Sanctorum veterum, per doctrinam Theologorum et Doctorum, et praecipue per auctoritatem Ecclesiae Romanae, quae Divino privilegio et est et vocatur Apostolica.

5. Supra omnia et ante omnia in quaestionibus ad fidem et mores pertinentibus oportet respicere ad Ecclesiam Catholicam, cuius caput est Romanus Pontifex; ac proinde ante omnia respiciendum est ad Romanam Ecclesiam, quae est Sedes Petri, Sedes Apostolica atque omnium Ecclesiarum Magistra. Ubi est Romanus Pontifex, ibi est Petrus, ibi Christus, ibi Ecclesia Dei vivi. Ecclesia autem Dei vivi est columna et firmamentum veritatis. 1. Tim. 4, 15.

6. Ecclesiae fides deficere non potest, Ecclesia in credendo errare non potest. Ecclesiae est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum. Ecclesiae est declarare, quae sint vel quae non sint traditiones divinae et apostolicae. Romanus Pontifex ex cathedra loquens, ut universalis Ecclesiae Doctor ac Pastor, est ex gratia Christi, ex assistentia Spiritus Sancti, infallibilis in docendo ea, quae spectant fidem et mores.

7. Unde D. Thomas 2. II. qu. 10. a. 12. tradit regulam

supremam semper a Theologis prae oculis tenendam, cum agitur de critica locorum seu fontium veritatis theologicae et veritatis revelatae agnoscendae, videlicet: „Respondeo dicendum, quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiusquam Doctoris." Et ibidem 2. II. qu. 1. a. 10. „Ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio Symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam Ecclesiam." Et ibidem 2. II. qu. 5. a. 1: Formale autem obiectum fidei est Veritas Prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex Veritate Prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et Divinae regulae, Doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex Veritate Prima in Sacris Scripturis manifestae, ille non habet habitum fidei ... Vide etiam lib. 2. contra errores Graecorum a capite 21 usque ad cap. 27. Et lib. 4. contra gentes cap. 76. Et Concil. Vaticanum, Const. dogm. de Ecclesia Christi. Melchior Cano, de locis theolog. lib. 6. de Ecclesiae Romanae auctoritate, praesertim cap. 7.

Caput VI.

Status quaestionis, cum D. Thomas Summam Theologicam scriberet.

1. De privilegio sive facto Immaculatae Conceptionis nihil clare, nihil expresse, nihil ad literam ante definitionem Ecclesiae traditur in Sacra Scriptura. Unde D. Thomas 3. P. qu. 27. a. 1: „De sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit." Ita quod ipsement P. Perrone paulo ante dogmaticam Immaculatae Conceptionis definitionem, et agens de hac materia ex professo, scribebat in sua Disquisit. theolog. de Immac. Concept. cap. 15. § 1. et 2. sic: „Fatendum prius ingenue est, nullum prorsus Biblicorum testimoniorum suppetere, quod controversia pro alterutra sententia plane definiat ... Verum neque ulla e Bibliis argumenta suppetunt decretoria, quibus certo ac definite huiusmodi privilegium in B. Virgine evincatur. Nimis autem obscurus hic textus videtur Genes. cap. 3. v. 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem ... Ipsa conteret caput tuum."

Digitized by Google

2. De hac etiam controversia nihil fuerat declaratum in Conciliis generalibus Ecclesiae. Ubi primo de hac exceptione B. Virginis a lege generali incurrendi actu in peccatum originale aliquid insinuatur, est in Concil. Tridentino sess. 5. Decret. de pecc. orig. can. 4. Et tamen nihil definiendo, nihil determinando, sed declarando dumtaxat, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem." Concilium Basileense tetigit controversiam et sententiam pronuntiavit favendo praerogativae: at iam non erat tunc concilium, sed conciliabulum.

3. Sancti Patres et antiqui Scriptores multa praeclara de B. Virgine dixerant, laudantes ipsius puritatem et sanctitatis magnitudinem; sed loquendo in genere de peccato; non tamen in specie aliquid de peccato originali determinando. Et aliunde non desunt ipsorum testimonia, quibus videntur B. Virginem includere in lege generali ceterorum filiorum Adami. Et de facto privilegii non videntur ullam fecisse mentionen. Qui fortasse magis inter antiquos viam paravit ad exceptionem privilegii notificandam, fuit S. Augustinus, dum in lib. de natura et gratia c. 36. scripsit: „Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos Sanctos et Sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsurum putamus?" Unde et Perrone loco supra citato ait: „Mihi diu ac sedulo expendendi ea Patrum testimonia atque effata, quae praesens spectant argumentum, quaeque maiora qua licuit fide paulo antea descripsi, uti ab alterutrius sententiae patronis afferri singillatim consuevere, animus aliquatenus, ut verum fatear, anceps haesit."

4. Quoad Divinam Traditionem de hoc privilegio Romana Ecclesia nihil omnino dixerat nihilque manifestum nec insinuatum fecerat. Etenim nullum circa hanc singularissimam gratiae praerogativam documentum ediderant Romani Pontifices; nec Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis adhuc celebrabat.

5. Quaedam tamen Ecclesiae particulares celebrabant

Digitized by Google

iam tunc temporis festum Conceptionis; et consuetudinem harum Ecclesiarum Romana Ecclesia tolerabat. Sed quo sensu, qua significatione celebrabatur festum Conceptionis? Ipse D. Thomas 3. P. qu. 27. a. 2. ad 3. respondet: „Talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc, quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi, quod in sua Conceptione fuerit sancta; sed quia, quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam Conceptionis in die Conceptionis ipsius."

6. Ergo tempore D. Thomae 1. Ecclesia Romana non celebrabat hoc festum. 2. Tantum tolerabat consuetudinem aliquarum Ecclesiarum hoc festum celebrantium. 3. Hoc festum erat sanctificationis Virginis potius quam Conceptionis in die Conceptionis ipsius. 4. Expresse declarat Angelicus Doctor, quod quo tempore, quo momento, quo instanti B. Virgo sanctificata fuerit, ignorabat.

7. Et praetera notandum etiam est, quod tunc temporis irrepsit quidam error haereticus in modo intelligendi Immaculatae Conceptionis privilegium. Hunc enim errorem videtur vehementer carpere ac reprehendere S. Bernardus in famosa epistola ad Canonicos Lugdunenses, dum scribit: „Miramur satis, quod visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum, novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio. Numquid patribus doctiores aut devotiores sumus? ... Valde honoranda, inquis, Mater Domini; bene admones, sed honor Reginae iudicium diligit, Virgo regia falso non eget honore, veris cumulata honorum titulis et infulis dignitatum." Unde B. Albertus Magnus lib 3. Sent. d. 3. a. 4. scribit: „Dicimus, quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem: et qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a B. Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a Magistris omnibus Parisiensibus."

8. Amplius tunc temporis, etiam explicato in bono ac recto sensu privilegio Immaculatae Conceptionis, Doctores ac Magistri tradebant, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem. Ita S. Bonaventura 3. Sent. d. 3. p. 1. a. 1. qu. 2. scribebat: „Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior. Communior, inquam; quia fere omnes illud tenent, quod B. Virgo habuit originale ... Rationabilior etiam est; quia

esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura ... Securior etiam est; quia magis consonat fidei, pietati et Sanctorum auctoritati. Magis concordant Sancti auctoritati; pro eo, quod communiter Sancti, cum de materia ista loquuntur, solum Christum excipiunt ab illa generalite, qua dicitur ad Rom. 2. v. 12: „Omnes peccaverunt in Adam." Nullus autem invenitur dixisse de his, quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. Pietati autem fidei magis concordat; pro eo, quod, etsi Mater habenda sit in reverentia, et magna erga ipsam habenda sit devotio, multo maior tamen est habenda erga Filium, ex quo ei omnis honor et gloria . . ."

9. Uno verbo: Ipse D. Thomas, Quodlib. 6. a. 7. ait: „Romana Ecclesia et plurimae aliae, considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliquae vero considerantes sanctificationem eius in utero, cuius tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim, quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata."

Caput VII.

Sensus quarundam locutionum, quas D. Thomas adhibet in hac quaestione de sanctificatione Beatissimae Virginis.

1. Conceptio potest intelligi duplici sensu, scilicet active et passive. Active sumpta significat conceptionem ex parte parentum et includit in suo sensu: 1. vim generativam parentum; 2. conceptionem seminalem sive carnis vel embryonis adhuc non animati anima rationali sive humana. Passive sumpta significat conceptionem ex parte fructus geniti et includit in suo sensu conceptionem passivam adaequate sumptam, id est conceptionem fructus geniti in suo termino ad quem, sive in primo illo instanti, quo anima B. Virginis a Deo creata est simul atque in corpus infusa.

2. Nativitas seu ortus potest etiam intelligi duplici sensu, scilicet in utero et ex utero. Nativitas seu ortus in utero fit, quando proles concepta animatur anima rationali et constituitur persona humana; et sic nativitas fructus geniti in utero idem est quod conceptio passiva in suo termino ad quem, sive conceptio personalis. Nativitas autem sive ortus ex utero significat partum matris, sive emissionem prolis conceptae et animatae in lucem huius mundi. Qu. 27. a. 1. ad 4.

Digitized by Google

3. Esse sanctificatum a n t e animationem significat sanctificationem prolis: 1. in persona parentum generantium: 2. in conceptione active sumpta sive actu ipso generationis; 3. in prole concepta, quatenus est caro, corpus, embryo; id est totum processum generationis humanae a termino a quo usque ad terminum ad quem sive instans, in quo anima rationalis a Deo creata infunditur.

Esse sanctificatum p o s t animationem significat sanctificationem prolis conceptae in seipsa, in sua propria persona iam constituta et habente naturam humanam in ratione naturae singularis et individuae completam, perfectam et alteri incommunicabilem. Et potest habere duplicem sensum, nempe post animationem posterioritate naturae tantum, et post animationem posterioritate etiam temporis.

4. Esse sanctificatum post animationem posterioritate naturae tantum, idem significat quod esse sanctificatum in primo instanti conceptionis passivae adaequate sumptae; in ipso termino ad quem conceptionis passive sumptae; in ipso et eodem momento, quo anima rationalis creatur et, dum creatur, infunditur corpori. Unde sanctificatio B. Virginis post animationem posterioritate naturae tantum, significat, quod in eodem instanti temporis, quo animatum est anima rationali ipsius corpus, et quo constituta fuit persona B. Virginis, tunc simul creata, infusa corpori et gratia gratum faciente ornata. Quoniam prioritas et posterioritas unius rei respectu alterius in hoc sensu solum exprimit, quod unum supponit alterum, et istud praecedit aliud secundum naturam, ratione sui esse, vel suae entitatis; et planum est, quod hoc modo gratia est necessario posterior natura, et natura prior quam gratia, sicut subiectum est prius quam accidens, et accidens posterius quam subiectum. Prius ergo natura est esse quam bene esse; prius esse animatum quam esse sanctificatum et viceversa. Posterius est esse sanctificante gratia ornatum quam esse simpliciter; nam sanctificatio sequitur ad animationem, sicut perfectio ad perfectibile.

5. Esse sanctificatum post animationem posterioritate etiam temporis, importat in sua significatione aliquod tempus medium inter infusionem animae in corpus et infusionem gratiae sanctificantis in animam, inter constitutionem personae B. Virginis et inter sanctificationem ipsius personae Virginis iam constitutae. Qu. 27. a. 2.

6. Esse sanctificatum ante infusionem animae rationalis

idem significat quod ante animationem. Esse sanctificatum post infusionem animae rationalis idem significat quod post animationem. Ideirco esse sanctificatam B. Virginem post infusionem animae potest intelligi vel posterioritate naturae tantum vel posterioritate praeterea temporis. — Consequenter quotiescumque. D. Thomas ait, B. Virginem esse sanctificatam post animationem, post infusionem animae, de posterioritate secundum ordinem naturae intelligi debet; de posterioritate autem secundum ordinem temporis, nullum est opus intelligendi; nec ius interpretandi. Etenim Angelicus Doctor bene sciebat hunc duplicem ordinem posterioritatis et clare explicat multis in locis et apte applicat huiusmodi duplicem posterioritatem ad infusionem gratiae et reliqua, quae requiruntur ad iustificationem impii. 1. II. qu. 113. a. 8.

7. Ergo cum D. Thomas 3. P. qu. 27. a. 2. concludit, quod „Sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem;" vel cum in Comp. Theol. cap. 232 ait: „Unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse;" de posterioritate naturae necessario venit intelligendum; de posterioritate autem temporis non voluit affirmare nec voluit negare, sed ex industria silentium tenuit: 1. Quia Ecclesia Romana silentium etiam circa hanc materiam tenebat. 2. Quia ipse saepe repetit quod: „Quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur" (3. P. qu. 27. a. 2. ad 3;) quae (sanctificatio) quando determinate fuerit, incertum est (3. Sent. d. 3. qu. 1. a. 1. solut. 1. ad 1.;) „cuius (sanctificatio Virg.) tempus ignoratur." (Quodlib. 6. a. 7.) 3. Quia „in determinando quaestionem de facto, qualis ista erat, oportebat expectare iudicium Ecclesiae et non rationum humanarum ponderibus duci; ut in suis litt. docet Gregorius XV. supra relatus." (Ioann. a. S. Thoma, Approb. Doct. D. Thom. Disp. 2. art. 2.) 4. Quia adhuc plus quam tribus saeculis, postquam D. Thomas Summam Theologicam scripserat, Romanus Pontifex Gregorius XV. aiebat: „Spiritus Sanctus accuratissimis precibus exoratus, nondum tanti Mysterii arcanum Ecclesiae suae patefecit. Nos autem non nisi eo praeeunte aeternitatis volumen in christianae sapientiae cathedra legere debemus." (Litterae 4. Iulii 1622.)

Digitized by Google

Caput VIII.

Quid et quantum significare potest praeservatio Beatissimae Virginis a peccato originali.

1. Praeservatio Beatissimae Virginis a peccato originali potest dupliciter intelligi. Primo modo, ut B. Virgo sit praeservata totaliter a peccato originali, ita quod fuerit exempta ab omnibus ad dictum peccatum exspectantibus. Secundo modo, ut B. Virgo sit praeservata a macula peccati originalis per infusionem gratiae personalis, et ab iis, quae a macula sunt inseparabilia et quae cum gratia sanctificante nequeunt esse simul in eodem subiecto. „Est autem inter istos duos sensus maior distantia, quam inter coelum et teram", ait Caietanus. (Opuscul. de Concept. B. Virginis.)

2. Esse praeservatum totaliter a peccato originali est esse praeservatum ab omnibus, quae antecedunt, concomitantur et subsequuntur ipsam contractionem peccati originalis. Huiusmodi totalis praeservatio excludit: 1. infectionem carnis seu corporis ante animationem; 2. debitum contrahendi maculam peccati; 3. ipsam actualem peccati contractionem; 4. reatum respondentem maculae; 5. reatum clausae coeli ianuae; 6. fomitem peccati; 7. poenam mortis temporalis.

3. Esse praeservatum secundo sensu necessario includit: 1. praeservationem a macula peccati originalis; 2. ab iis, quae a macula sunt inseparabilia, ut est reatus aeternae poenae damni; 3. ab iis, quae cum gratia praeservante a macula non possunt coexistere; ut sunt vulnera originalis culpae.

Sed non negat B. Virginem; 1. carnem seu corpus habuisse ante animationem anima rationali infectum; et quantum est de se et vi conceptionis causam instrumentalem seu viam ad contrahendum culpam; 2. et per hoc in propria persona Virginis debitum contrahendi maculam originalis peccati et debitum contrahendi reatus omnes consequentes ad maculam culpae. 3. Nec negat, B. Virginem esse subiectam de facto morti temporali; et quae se tenent ex parte corporis tantum, ut poenalitates huius vitae. 4. Nec negat B. Virginem esse subiectam etiam poenae non ingrediendi in coelum usquequo Christus ipsius Filius per suam mortem non aperuisset ianuas paradisi clausas per originale peccatum universo humano generi. Poena enim mortis temporalis

est poena naturae ex parte carnis; et reatus clausae ianuae coeli erat poena naturae ex parte temporis; quia scilicet Christus adhuc non apparuerat, ut per suam mortem ianuas Paradisi per originale peccatum clausas aperiret. Et similiter fomes ex parte carnis se tenet.

4. Esse praeservatum primo modo, id est totaliter a peccato originali, est, quod D. Thomas vocat: „nunquam incurrere maculam originalis culpae"; „nunquam contagio peccati originalis esse inquinatum"; „nullo modo contrahere originale peccatum": quod docet proprium solius Christi, qui in sua Conceptione fuit sanctus.

Esse praeservatum secundo modo id est a macula seu labe culpae originalis non excluditur ab eo, quod D. Thomas vocat: „esse culpae obnoxium"; „incurrere aliquo modo originale peccatum"; quod Angelicus Doctor contraponit ac contradistinguit ad „nullo modo incurrere". (Art 2.)

5. Esse praeservatum a peccato originali totaliter, omni modo, est: 1. non incurrere peccatum originale actu nec potentia debitrice, ac proinde non habere necessitatem seu debitum incurrendi; 2. esse praeservatum ex vi conceptionis activae seu generationis; 3. esse liberum tam ratione naturae quam personae; 4. non indigere redemptione et salute, quae est per Christum.

Esse vero praeservatum a peccato originali alio modo est: 1. incurrere peccatum originale potentia debitrice, non tamen actu; ac proinde debitum incurrere contrahendi peccatum, sed non in malum peccati deiectum fuisse; 2. incurrere quantum est ex vi et modo suae conceptionis; 3. esse liberum non ratione naturae nec ratione suae personae, sed ratione gratiae singularissimae factae ipsi personae B. Virginis; esse immunem a labe culpae, non ex vi legis ordinariae, sed privilegio, quod est exceptio ab ordinaria vel communi lege; 4. ideoque indigere redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur (Matth. I, 21): „Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum." Qu. 27. a. 2.

6. Denique praeservatio B. Virginis ab omni labe originalis culpae, quam hodie iam fide tenemus tamquam doctrinam a Deo revelatam, ita fuit exacte descripta atque explicata quatuor saeculis ante solemnem dogmatis declarationem ab ipso Caietano in Commentariis supra Art. 2. huius quaestionis. „Si autem tenetur, B. Virginem, non ex vi conceptionis, sed ex gratia singularissima in

Digitized by Google

ipso instanti infusionis animae infusae illi animae praeservatam ab originali peccato, quod tunc incurriisset, nisi illa gratia affuisset, nihil contra fidem teneur, sed specialis modus redimendi ac salvandi a peccato originali Christo attribuitur respectu suae Matris. Sic enim ipsa tunc incurriisset peccatum, nisi munus gratiae praevenientis non tempore sed natura affuisset. Et ita puritas eius fuit maxima sub Christo, qui nullo modo originali redimi, qui ex vi suae conceptionis fuit sanctus." Fatuque in R. Virgine, quae non fuit, est, prius natura, non tempore, quam quod spirituale est; quoniam infusio gratiae in ipsam animam supponit productionem animae, quamvis, ut dictum est, praeveniat peccati maculam, quae tunc incurrenda erat, nisi gratia illa impediisset.

7. Unde est duplex modus incurrendi in peccatum, et duplex modus redimendi seu liberandi a peccato. Duplicem modum incurrendi in peccatum originale ita docet D. Thomas lib. 4. Sent. d. 43. qu. 1. a. 4. solut. 1. ad 5. „Oportet ponere, quod quilibet personaliter redemptionem Christi indigeat, non solum natione naturae. Liberari autem a malo vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum delectus fuit." Duplicem autem modum liberandi a malo ita cum S. Augustino D. Thomas 2. II. qu. 106. a. 2: „Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quia peccata mea tamquam glaciem solvisti; gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fatcor, et quae mea sponte feci mala, et quae tu duce non feci." „Unde dimisso debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquid sine debito vel immunis a malo maneatur: sed quia cum debito natus, postea per gratiam Christi liberatur." D. Thomas lib. 4. Sent. ibid.

8. Quapropter Caietanus tractatu de Concept. Virg. cap. 3.: „Dicitur enim a peccato originali mundatus non solum, qui contracta actuali culpa mundatus est, sed qui a macula quidem, in debito et initio in propria persona fundato, mundatus est. Nec putet quisquam de mea hac phantasia proferre, sed videat D. Thomam 1. II. qu. 81. a. 2. sustinentem, quod per mortem sufficit intelligere debitum seu reatum in propria persona mortis, quamvis nunquam actualiter aliquis mortetur."

Et sic tuta supra positam D. Thomae doctrinam hanc Dentissime Virginis, non quia ceciditi, sed ne caderet,

liberationem fatentur tam Caietanus quam ipsemet Angelicus Doctor rationem gratiae mundativae, reconciliativae et redemptivae habere. Quod valde notandum est a theologo ad recte capiendum atque intimius rimandum argumentum illud, quod D. Thomas frequenter usurpat et tantopere facit atque repetit veluti unicum argumentum habens vim, robur et pondus in praesenti quaestione, nimirum: „Si quocunque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum.“ (3. P. qu. 27. a. 2. et alibi passim.) Nunquam, id est: 1. nec per actualem culpam; 2. nec per maculam in debito in propria persona fundato. Unde nunquam hic significat nullo modo: nec actu nec potentia, nec in facto nec in debito. Sicut verificatur de Christo, de quo D. Thomas in qu. 2. ad 2. ait: „Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus.“ Haec praenotavimus.

Digitized by Google

Digitized by Google

HENRICVS · DENIFLE

ANNORVM · LXII · EX · ITINERE · OBIIT · MONACHII

IV · ID · IVN · MCMV

RHÆTIA · QVEM · GENVIT

PRÆDICATORVM · ORDO · SIBI · LITTERISQVE
VINDICAVIT

ROMA · COMPONENDIS · AC · TVTANDIS

TABVLARIIS · VATICANIS · ADHIBVIT

GERMANIA · EXOPTATVM · HOSPITEM · FATIS
CESSVM

PIA · CONDIDIT

ERVDITORVM · QVA · LATE · PATET · RESPVBLICA

PLAVDENS · AESTIMAVIT

CONFRATRES · LVGENT

QVEIS · PROVINCIA · AVSTR.-HVNGARE

HOC · ELOGIUM · POSVIT.

Fr. Hieronymus Paravicinus Ictus O. Pr.

Digitized by Google

HENRICI DENIFLE ORD. PRAED. MEMORIA.

Admodum Reverendi Ac Venerabiles Patres
Fratresque Dilectissimi!

Haud multo ante crypta gentilitia inclytae prosapiae C. de Toggenburg Bauzani praecipuum Provinciae nostrae decus excepit, eximium perdignae memoriae condens Patrem Paulum M. Toggenburg, et iam iamque acerbum vulnus eadem sentire adigitur, haud imparatum sed opinato citius exstinctum *A. R. P. Magistrum Henricum Suso Denifle*, Subarchivarium S. Sedis in Vaticano, Philos. et S. Theologiae Doctorem ac Magistrum, Academiarum Scient. Vindobonensis, Pragensis, Göttingensis, Parisiensis ac Berolinensis Sodalem, Universitatum Oeniponti, Cracoviae, Cantabrigae et Monasteriensis Facultatis academicis honoribus redimitum, Austriaci Ord. Coronae Ferreae Equitem et Galliae „Legioni Honoris" Adscriptum, nec non Insignibus pro Scientiis et Artibus decoratum, qui inscrutabili divinae providentiae nutui obtemperans, die 10 Iunii anni lab. Monachii Bavariae diem clausit extremum.

Piaculum duceremus, Ipsius hic loci recolendo Fratrum solatio sicut Reipublicae litterariae exspectationi saltem aliquatenus haud satisfecisse.

Bene memores docentis Scripturae „Laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua" (Eccli. XLIV. 1), viri cuius opera „generatio et generatio laudabit" (Ps. CXLIV. 4), dignum et iustum putamus dolorem sopire, tradentes cunctis, quorum interierit, qualis quantusque fuerit, quem denatum nunc luget Praedicatorum familia, Eruditorum orbis, imo Sancta Sedes Apostolica Romana.

Ortus sane venerabilis noster Henricus (in saeculo Ioseph) ex oppido Umbista (Germanis „Imst") in Valle superiori ad Oenum Rhaetiae, seu modernorum voce „Tirolis" nuncupatae, patre Ioanne, Ludimagistro, genitrice Anna Fischnaller nata, anno 1844. die 16. Ianuarii, ab

Digitized by Google

unguiculis ipsis ingenuum quoddam ac haud obvium portendere videbatur.

Innocue transacta puerili iuventa, perfectionis studium in semetipso suspiciens, pedester Graecense Coenobium Ord. Praedicatorum, nuper a Dignissimo ac Venerabili P. Mag. Thoma Anselmi, Ordinis Praedic. in ditionibus Austriacis Reformatore ad observantiam perductum aggressus, instanter Religioni aggregari postulavit, emensoque in sic dicto „Cassianeo", Studiosorum Brixinae Sedis Episcopalis Contubernio degens, literarum humaniorum assueto curriculo, a. 1861. 22. Sept. Graecii alba veste per iam memoratum Ordinis Resuscitatorem vestiri meruit, Patronum neoinceptae vitae acquirendo B. Henricum Susonem.

Procul dubio aspirantem nostrum praeter alia Patribus commendavit et musices experientia, quam discipulus, adhuc in Tiroli arcta crumena libros praecipue Chorales colligens, sane probaverat, satisfacturus sic non tam desiderio quam postulato Ecclesiae.

Sincera ac infucata a cunctis agnita religiosa vocatione, diligenter expleto probationis anno, ipsa Sanctissimi Rosarii festivitate (5. Octob.) 1862. votis Ordinis se obstrinxit, tota Congregatione, ut eventus testificabatur, nil nisi praeclarum successum opperiente.

Disciplinis philosophicis in schola domestica deditum et Theologiam ibidem 1864--1867 edoctum, praestitis cum laude praestandis, 22. Iulii 1866. Patrocinio S. Mariae Magdalenae Sacerdotio initiavit Celsiss. D. Ottocarus e Comitibus Attems, Princeps-Episcopus Seccoviensis, quo summo cordis affectu obtento beneficio in Conventuali Templo Graecensi ad S. Annae 26. praelibati mensis Omnipotenti primam incruentam obtulit hostiam.

Augustus 1867 eum vidit Cassoviae superioris Hungariae in avito Conventu Procuratorem ac in sacro exomologeseos tribunali infatigabilem ministrum et concionatorem, unde 1869 Roma studiorum causa lustrata, mensis Iulii die 21. Collegium ad S. Maximinum (in oris Massiliensibus), eundem Patentibus in forma legis ac usus nostri Lectorem S. Theologiae salutavit.

Subito ipsi concredebatur officium Vicarii Sabariae, ubi Iunioribus una Philosophiam et Theologiam tradere debuit, usque dum vocaretur Graecium, nativum Conventum, Philosophiam et Philologiam Graecam explanaturus, quibus

Digitized by Google

muneribus haud vulgari profectu Auditorum perfungens, ab anno 1874 eo loci Promagistri Studentium, Lectoris Theol. dogmaticae, Supprioris, Pro-Baccalaurei, Professoris Theol. fundamentalis et Pastoralis, Moralis, Rhetoricae, Magistri Conversorum, imo et Theol. dogm. specialis Docturae onus indefesso sustinuit, ac examine „ad Gradus" plausu superato 22. Septembris 1877, anno 1879 Baccalaureatum adeptus est.

Novembri anno 1880 solo patriae, Austro-Hungariae videlicet, valedixit, a Rmo P. Magistro Generali Ios. M. Larroca in partem sollicitudinis qua „Socius" accersitus, quod aeque honorificum ac gravissimum munus, Magisterio in S. Theol. insignitus, ad a. 1884 gessit, quo Eminentissimo S. R. E. Card. Hergenröther movente, laboribus in Tabulario Vaticano exantlandis, eum Summus Pontifex Leo XIII. necessarium iudicans „Sub-Archivarium" nominavit, quas partes ad ultimum usque halitum strenue tenere satagebat.

Virum adeo purae religiosae intentionis, tam multiplici mentis dote locupletatum, qui in tot diversis materiis egregium agere potuit magistrum, re vera „praeviis orationum studiis quid faciat instructum, non sibi soli vivere, sed aliis proficere voluisse, Dei zelo ductum" (in Laudibus Officii S. Patris Francisci) et hoc comprobavit, quod nimium mole alternarum operarum obrutus, nihilominus etiam Scriptis lectissimis orbem eruditum ditare plus quam tribus decenniis haud destitit.

Ut primitiae laborum (praeter lucubrationes in variis Ephemeridibus literariis publici iuris factas) apparuit 1872 Concionum cyclus (habitarum ex pulpito Cathedralis Ecclesiae Graecensis) sub tit. „Die katholische Kirche und das Ziel der Menschheit", quo profecto se cordatum Divini Verbi praeconem *tempore ac loco difficili* manifestare non expavit. Sequebantur: „Das geistliche Leben" (Anthologia ex operibus Mysticorum saec. XIV) Graecii 1873 (V. ed. 1904); „Der Gottesfreund im Oberland und Nicol. von Basel" 1875 („Hist.-pol. Bl."); „Zu Seuses ursprünglichem Briefbuch" Graecii 1875; „Das Buch von der geistl. Armut" Monachii 1877; „Heinrich Susos Schriften" Augustae Vind. 1878–1880; „Taulers Bekehrung kritisch untersucht" Argentorati 1879 (cum Dissertationibus in „Zeitschrift für deutsches Altertum" 1880); „Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400" Berolini 1885;

Digitized by Google

„Die päpstlichen Registerbände des XIII. Jahrh." Berolini 1886; „Specimina palaeogr. Regestorum Roman. Pontificum" Romae 1888; „Chartularium Universitatis Parisiensis" Paris. 1889—1897; „Auctuarium Chartularii Universitatis Paris." ibid. 1894—1897; „La désolation des églises, monastères, hospitaux en France vers le milieu du XV. siècle" Macon. 1897—1899. Istis omnibus nomen suum apud Catholicos tam quam a fide dissidentes, ab Oriente usque ad Lusitaniae plagas canora voce fecit percrebrescere, non praetereundo Collaboratore P. Ehrle S. I., ab anno 1885—1895. comparentibus Berolini Collectaneis: „Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters".

Peculiare sibi meritum comparavit editis circa materiam „Mysticorum" lucabrationibus. Etenim in tali provincia utpote Theologus ac Stagiritae Magistri sententiis versatissimus, haud pauca praeiudicia quorundam Recentiorum, qui sinistre conceptis „Mysticorum" inprimis Germaniae expositionibus, hos ipsos factioni suae tamquam „Reformationis" saeculi XV. „Praecursores", imo quodammodo „modernae philosophiae parentes" lubenter vindicassent, penetranti studio Codicum ac sana crisi pensata doctrina, evidenti certitudine explosit. Nemo imposterum coetum decantatum Eorum, qui vocabantur „Gottesfreunde", aut sparsa de Nicolao a Basilea heterodoxo, aut circa I. Tauler O. N. qua Libri „de spirituali paupertate" genitorem, Eiusdemque „Conversionem" pluris quam flocci aestimabit, contra cunctis rei peritis denigratos illos „Mysticos", sinceris Catholicae Ecclesiae filiis nunquam ab orthodoxo dogmate deflexis annumerantibus, quibus obstinata solum pervicacia posset repugnare.

Ortum ac progressum medii aevi Universitatum, istarum conditionem internam quam ad extra, tot documentis ac probationibus, tam solida et irrefragabili demonstratione nemo hucusque enucleare est ausus; abs dubio Henricus noster genuinae huius materiae tractationis primus iecit feliciter fundamenta, in quibus ponendis utique sicut circa „Regesta Pontificum", „Specimina palaeographica", nec non „Chartularium Univ. Paris." et „Auctuarium" valido singulariter illi adiumento fuerunt Tabularia Romana et Lutetiae Parisiorum thesauri oppido inexhauribiles, quibus in ordinem redigendis, disponendis ac perscrutandis vix alter fervorem, dexteritatem et navam illam attulisset industriam, qua inde ab omni tempore Defunctus ardebat.

Digitized by Google

Durante praeparatione Voluminum tangentium Sorbonam, *uni* Tomo aptando XI millia epistolarum manu-scriptarum perspicere eum opportuit, sicut et eodem fine, quadragies viam Roma Parisios est emensus (1889—1897).

Quae de Patrono suo, B. videl. Susone, prelo lectoribus porrexerat, non tantum Eruditis adparebant xenium iucundissimum, variis Scriptoribus tam circa personam Beati, quam ipsius opera et his prolata sentimenta in diversas opiniones abeuntibus, unde partum calamo et atramento bellum gestum (C. Schmidt et Guil. Prager), sed etiam numerosae manus Fidelium cuiuscunque status, sexus et aetatis, quibus „meliora charismata aemulantibus" (I Cor. XII. 31) conscientiarum arbiter patientissimus imprimis Graecii servierat, tam sapido spirituali pabulo avide inhiabant, quod iterato postulatis novis editionibus sat superque firmatur.

„Desolatio ecclesiarum, monasteriorum, hospitalium in Gallia circa medium saec. XV." (1897—1899), quam exorsus est naevis ac defectibus Regularium saec. XIV manifeste pullulantibus, occasione studiorum circa „Mysticam" nec non historiam Studiorum generalium clare observatis, prodromus in causa quodammodo fuit illustris ac multo numero memorabilis Operis *„Luther und das Lutherium"* (I. vol. Mainz, Kirchheim 1904).

Fructus improbi laboris, accuratissima solertia, sobrio veritatis amore zeloque pro avita Ecclesiae doctrina compositus, quam diversa expertus fuerit pro conditione partium iudicia, quot indignas hinc inde Auctor perpessus fuerit criminationes, — eo ipso vix unquam inimicum personae, bene vero, ubi necessitabatur, adversarium causae agente —, sopitis paulatim fluctibus haud opus erit, utpote notorium, in memoriam revocare. Minime necessarium videtur aliud quid expiationis grata complacentia in medium proferre, quam Celeberrimae ac Antiquissimae Universitatis Cantabrigensis in Anglia etsi a Catholica fide aliena, solemne testimonium, quo ablatum nobis nuper Confratrem, gremio Academico Doctorali incorporare honori sibi duxit, summe laudatis reliquis operibus palam agnoscens, „Martinum Luther ab Eodem ad fidem monumentorum fuisse depictum". Sane ex ore Acatholicorum omni thesauro pretiosior confessio, debita nonnunquam in propriis castris contracta abundanter resarciens!

Manca et incompleta censeri deberet Fratris Henrici

Digitized by Google

vitae imago, si (quod gravissimi momenti nobis manet) de Illius utpote Religiosi ac Catholicae Ecclesiae Sacerdotis conversatione, nulla vel obiter solum fieret hic loci commemoratio!

Quotquot Eum norunt, nullo non tempore in eo advertebant persuasissimum orthodoxae fidei sectatorem, in moribus prorsus exemplarem, observantiae regulari immobili constantia addictum, vera in Deum pietate, tenero B. Virginis cultu, charitate infucata erga Confratres, Auditores praecipue sibi qua Magistro concreditos, Senioribus tam quam floridae iuventutis generationi praelucentem.

Etsi Graecii potentiori a parte scholae officiis occupabatur, his minime impediri se sivit, (premens Instituti nostri tesseram: „Laudare, benedicere, praedicare"), verbum Dei nuntiando, poenitentes in s. exomologeseos tribunali perprompte audiendo, cunctis ad se confidenter accedentibus, cuiusvis ordinis vel conditionis fuissent, pro viribus, cauto consilio, salutaribus monitis et quacunque provida ratione et miti tolerantia occurrendo, proximorum indigentiis respondere.

Non erat quispiam forsitan doctus, eruditus, abditas scientiarum gazas *ad propriam satietatem* consorbens, sed sat gnarus, „illos qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellas in perpetuas aeternitates fulsuros" (Dan. XII. 3) „potens opere (literario sed) et sermone" (Luc. XXIV. 19), frequenter dixit ad populum graviter et intrepidus, annuntians Verbum Dei „efficax et penetrabilius omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus, compagum quoque ac medullarum — monstrans sic se discretorem cogitationum et intentionum cordis" (Hebr. IV. 12), ita ut saepe saepius „turba eorum, qui aderant, percutientes pectora sua reverterentur" (Luc. XXIII, 48). Vix exciderunt memoria Auditorum, quae protulerat 1874 Oeniponti occasione „Coronationis Marianae", sicuti Salisburgi, obeunte Dioecesi 13. Saeculum Rupertinum (1882), aliisque in variarum Urbium suggestibus, „Missionum" „Conferentiarum" similiumve Allocutionum exigente instantia.

Quodsi ad extremum vitam, quam vocitant personalem et privatam, Fratris nostri quaeritamus, nemo inficias ibit, virum politioribus litteris ad humanitatem adeo informatum, gravioribusque disciplinis apprime excultum,

Digitized by Google

in Austria, Germania, Helvetia, Gallia, Anglia, Hispania ac Lusitania haud peregrinum, homines diversissimae conditionis noscentem, eum semper se gessisse, de cuius societate ac commercio etiam summo gradu tam Ecclesiastico quam Civili potiti, nil nisi oblectationem et lucrum referre gavisi sunt.

Procul dubio certissima eius conscientia rectae intentionis ac iusti consilii Eum nunquam confusioni seu angustiis tradi permisit, cum quocunque homine loqueretur, aut de qualibet materia esset sermo. Profecto unus „ex raris nantibus in gurgite vasto", „cuius genua non sunt incurvata ante Baal" (III. Reg. XIX. 18), „qui nunquam falsi quid ore fuderat", ut laudatio funebris Oeniponti audacter resonuit, celebrando ipsum ut agnitae veritatis assertorem acerrimum.

Talis erat, Venerabiles Fratres, quem modo sibi ereptum dolet *singulare decus* Ordo noster, et in eo praeprimis nativa Defuncti Provincia „Imperii"; orbis literarius, qua late patet, *meritissimum Scriptorem,* Ecclesia Catholica et S. Sedes Apostolica piissimum ac fidelissimum *Vindicem, „integrae vitae scelerisque purum" Dei famulum,* usque ad finem dierum!

Videbatur quidem firma Denati corporis constitutio longiorem annorum seriem amicis polliceri; sed abs dubio insolitis et tam diuturnis ut mentis sic et artuum fatigationibus vires pedetentim labefactari, nemini licebat dissimulare. Iam anno 1903 levi ictu apoplectico visitatus, brevi quidem convaluit, sed repetito Viennae casu 1904 mense Octobris, periculum crescere, vix observatorem latebat. Anno tamen lab. in Angliam 14. Iunii gratias Cantabriae acturus ex acceptô honore ovando proficiscens, Monachii die 6. dicti mensis tertia vice paralysi ingredienti succubuit 10. Iunii, anno vitae 62, s. professionis 43., Sacerdotii 39. „Quis desiderio sit pudor aut modus tam rari capitis? Multis ille bonis occidit, nulli flebilior quam nobis" exclamamus cum Venusino (Od. XXIV.)!

Die 13. Iunii in Ecclesia Parochiali S. Ludovici iusta illi persolvebantur, adstantibus permultis Ecclesiastici quam Civilis conditionis Dignitariis, numeroso coetu Religiosorum saecularisque Cleri, nec non fidelium, postquam die 12. Abbatialis Templi S. Bonifacii, Celeberrimi Ordinis S. Benedicti crypta, ea quae reliquit mortalia pie receperat, moeste gloriante Bavariae Regia, Illi quem in vivis

Digitized by Google

agentem haud Suum retinere potuerat, saltem Exstincto hospitium praebuisse.

Viennae dilecto Confratri familia S. Dominici 19. Iunii haud parum mota parentare studuit, cui lugubri solemnitati, praeter crebriores Universitatis Rudolphinae Sodales imo Gubernii Membra, et adfuit Serenissimae Domus Austriacae *Archiducissa M. Theresia.* Similia explere non haesitarunt et alia Provinciae nostrae Coenobia, uti Conventus eius nativus Graecensis, Olomucensis etc. etc.

Roma, altera sensu certo Henrici circa fidem et officium Patria, non intermisit, Ipsi, in Ecclesia Minervitana spiritualiter auxiliando, publicum aestimationis et dignae gratitudinis testimonium perhibere. Bibliotheca igitur Apostolica et Archivio Vaticano in signum moeroris clausis, maestae Solemnitati a Vicario P. Magistri Generalis Ord. Praed. Roma absentis celebratae assensum demonstrabant praesentes Eminentissimi Cardinales Franciscus Segna, Tabularii Vatic. Summus Custos, Raphael Pierotti, ex Ordine Defuncto nostro charitate iunctus, nec non Aloisius Tripepi, S. C. R. Pro-Praefectus, Archivii Vat. quondam magister Henricique dudum fautor benignus.

Aderant non minus Legatus Suae Apost. Maiestatis penes S. Sedem, P. Andreas Frühwirth, Magister Generalis Ord. Praed. iam emeritus, Fratris defuncti ab initio fere vocationis religiosae amicus tenerrimus, Bibliothecae S. Sedis et Archivii Vaticani praesides ac custodes, sicut turmae Eruditorum, nullum discrimen obtinente patriam vel confessionem, et copiosi Regularium cohortes cum frequentibus amicis et notis.

Et haec sunt, Adm. RR. et Venerabiles Fratres, quae vobis impraesentiarum circa dilecti nostri Fratris obitum et Extrema a momento transitus Eius significare gestivimus. „Charitas Christi“ (ut cum Apostolo loquamur, II. Cor. V, 14) urget nos haud oblivisci Istius, qui nobiscum diu „sub una Regula et unius Professionis voto“, ipsi vidimus, laudabiliter vivens, merita meritis cumulare non cessavit. Cum tamen testante propheta nemo dicere possit „absque peccato et innocens sum“ (Ierem. II. 35) et „vix Iustus“ in tremendo severo aliquando arbitrio „securum“ se queat reputare (Sequentia „Dies irae“), ante iustitiam Dei supplices procidamus enixe rogando: Ipse Scrutator cordium et renum infallibilis velit ob Filii sui Unigeniti passionem, nec non precibus Virginis Genitricis

Digitized by Google

deferendo, quidquid Defuncto imperfectionis humanae etiam adhuc adhaeserit, clementissime indulgere.

Sane, multum valente oratione assidua (Iac. V. 16), misericordia Omnipotentis nos allevabit et sperare faciet, Servum eius bonum illa retulisse superna praemia, quae ab initio destinata sunt „veris adoratoribus in Spiritu et Veritate“ (Ioan. IV. 23).

Valete!

Viennae, in Conventu nostro S. Mariae Rotundae festo SS. Cordis Iesu, die 30. Iunii 1905.

Fr. Sadoc Szabó, O. P.
Prior Provincialis.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. Runze, Metaphysik, Leipzig 1905. 2. Dimmler, Aristotelische Metaphysik, Kempten und München 1904. 3. Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschr. für K. Fischer. II. Bd. Heidelberg 1905. 4. B. Stern, Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts. Berlin 1905. 5. V. Cathrein S. J. Die Grundbegriffe des Strafrechts. Freiburg i. B. 1905. 6. Dr. Schultz, Pythagoras und Heraklit. Leipzig und Wien 1905.

Die „Metaphysik“ von Runze (1) greift, streng genommen, über den Rahmen einer Naturphilosophie nicht hinaus; denn die darin behandelten Probleme sind vorwiegend naturphilosophische, dieselben, die Aristoteles in den physicae auscultationes behandelt. Selbst Begriffe, wie der des „real Möglichen“ und des Notwendigen werden mit spezieller Anwendung auf die Naturphilosophie erörtert. Dagegen sollen die eminent metaphysischen Fragen nach dem wahrhaft Seienden, dem *ὄντως ὄν*, nach dem letzten Grunde alles Seienden als wissenschaftlich unlösbar dem Gefühle, dem Gebiete des Glaubens zufallen. Es ist dies eine Metaphysik, die am Positivismus krankt und daher jenen Namen nicht verdient. Wir werden uns

Digitized by Google

davon im einzelnen überzeugen, ohne indes zu verkennen, daß Runzes Schrift auf ihren enggedruckten 424 Seiten eine erdrückende Fülle von Material darbietet und auf den geduldigen Leser nach den verschiedensten Richtungen anregend zu wirken imstande ist.

Der Einleitung zufolge soll, wie R. dem alten, unvermeidlichen Kant nachspricht, die alte dogmatische Metaphysik nicht bloß einer Reform, sondern einer völligen Umwälzung bedurft haben, einer Ausschaltung wesentlicher Teile; dies dürfe aber nicht hindern, die Unentbehrlichkeit einer zentralen philosophischen Wissenschaft anzuerkennen (S. 3). Die Einsicht, daß der Mensch ein animal metaphysicum, daß der metaphysische Trieb das Hauptmerkmal des menschlichen Wesens ist, breche sich wiederum mehr und mehr Bahn (S. 4). Ob dieser Trieb durch eine Verbindung naturphilosophischer und erkenntnistheoretischer Erörterungen unter dem Titel „Metaphysik" befriedigt wird?

Dem Stagiriten wird das Zeugnis ausgestellt, daß er der Schöpfer der systematischen Metaphysik sei; die Reihe seiner Fragestellungen, weil sie eines zufälligen, eklektischen Charakters nicht entbehre, könne jedoch maßgebende Bedeutung für alle Zeiten nicht beanspruchen. Die letztere Behauptung erinnert an die bekannte Äußerung Kants über die aristotelische Kategorientafel. So weit nun geht Runze nicht; vergleicht man aber den Abschnitt seiner Metaphysik über die Prinzipien (S. 390 ff.) mit der Lehre des Aristoteles, so muß man über jenen Vorwurf „zufälligen, eklektischen Charakters" billig staunen; denn während Aristoteles sich bei der Aufstellung der Prinzipien des metaphysischen Gesichtspunktes als desjenigen, der das Seiende als solches ins Auge faßt, klar bewußt ist, wirft Runze unter dem Titel: Geltende und doch problematische (!) „Prinzipien" Metaphysisches, Logisches und Naturphilosophisches, die pantheistische coincidentia oppositorum und die monadologische identitas indiscernibilium bunt durcheinander.

Auf Kant müsse man immer zurückgehen, obwohl sein Zeugnis sowohl für als wider die Metaphysik angerufen werden könne (S. 10). Der Vf. erklärt indes schließlich: „Jede Bekämpfung der Metaphysik ist entweder gedankenlos, rückläufig, unideal, kulturwidrig, oder sie ist sinnlos und inkonsequent, denn sie borgt Argumente aus der

Digitized by Google

Waffenkammer der Metaphysik. Die Metaphysik ist eben die letzte, entscheidende Wissenschaft, in welcher die Grundbegriffe, ohne deren Anwendung man die Fragen von allgemeinster Bedeutung nicht lösen kann, grundsätzlich erörtert werden" (S. 15).

Man muß sich aber — freilich „scholastisch" gesprochen —, über das „Formalobjekt" der Metaphysik klar sein, um die „spezifisch metaphysischen" Probleme systematisch, nicht bloß „wählend", wie der Vf. (S. 23), bestimmen zu können. Die vom Vf. gegebenen Erklärungen lauten denn auch ganz unbestimmt und laufen im wesentlichen auf die Kantschen Kategorien hinaus. An die Stelle der aristotelisch-scholastischen Bestimmungen, die der Metaphysik die dem Materiellen und Geistigen gemeinsamen Begriffe und Prinzipien zuweisen, treten in einer der subjektivistischen Auffassung günstigen Weise die „apriorischen Grundformen des Denkens und des wirklichen Daseins", „die Einheit der gedachten und der wirklichen Welt" (S. 23).

Scheint es nach der letzteren Äußerung, als ob dem Vf. Metaphysik im wesentlichen in Erkenntnistheorie aufgehe, so erklärt derselbe anderwärts ausdrücklich, daß die Metaphysik „gerade von dem Bestreben geleitet sein sollte, möglichst unabhängig von der Genesis des Erkenntnisprozesses die als elementar sich dem Bewußtsein aufnötigenden Bestimmungen des Seins zu untersuchen".

Als „erkenntniskritische Voraussetzung" bezeichnet der Vf. seinen „glottologischen Standpunkt", der zunächst zur äußersten Skepsis zu führen scheine (wie bei F. Mauthner, dem alles Reden und Philosophieren nichts sei als Substituieren von metaphorischen Anschauungsbildern, Erkenntnis mittels Begriffe aber unmöglich), in der eigenen Auffassung des Vfs. aber nur bescheiden mache, indem er mit Glottologik auch Glottoethik verbinde und außer dem auf den Willen geübten Einfluß der Sprache umgekehrt auch dem Einfluß des Willens auf die Sprache Geltung verschaffe. Die Bescheidenheit (!) des Vf. äußert sich sofort darin, daß er darauf verzichtet, „ein eigentliches System der Metaphysik aufzubauen" (S. 30), was wir ganz begreiflich finden, da, wie bemerkt, der Vf. über Wesen und Objekt dieser Disziplin schlecht orientiert und sein Denken von Phänomenalismus und Positivismus schwer angekränkelt ist.

Digitized by Google

Der erste Abschnitt über logische und reale Möglichkeit führt zu folgendem Ergebnis: „Der Möglichkeitsbegriff, weit entfernt, einen niedrigen Grad wissenschaftlicher Einsicht anzuzeigen, wertet höher als die Wirklichkeit schlechthin . . . Erst wenn die verschiedenen Möglichkeiten unterschieden werden, tritt der Fülle von zufälligen Objektwirklichkeiten die wahre Möglichkeit, was Aristoteles das εἶδος . . . nannte, als das dem Gesetz der wahren Natur des Objektes Entsprechende gegenüber. Somit dient die Anwendung dieser Kategorien der Ermittelung des Gesetzmäßigen in der Natur, zugleich aber der Reinhaltung des Ideals" (S. 59).

Diese Auffassung des Möglichkeitsbegriffs verkehrt den wahren Sachverhalt ins Gegenteil. Die Unvollkommenheit alles endlichen Wirklichen hat vielmehr ihren Grund in seiner Vermischung mit dem Möglichen, indem es mehr vom Möglichen als vom Wirklichen an sich hat. Durch seine Auffassung verschließt sich der Vf. den Weg zum Begriff des actus purus, des schlechthin Wirklichen, d. h. zu dem höchsten Begriffe, zu welchem sich die Metaphysik zu erschwingen vermag.

Die Erörterung der „Notwendigkeit" führt den Vf. zu einer näheren Erwägung des kosmologischen Gottesbeweises. Von der Ansicht, Aristoteles wolle die Gottheit bloß als Ziel der Welt angesehen wissen, läßt auch unser Vf. nicht (S. 82). Das kosmologische Schlußverfahren sei ein problematisches und behaupte ein objektives Korrelat zur „transzendentalen Apperzeption", dem ebenfalls problematischen (!) „als Einheitswesen konstruierten Ich" (S. 85). Schließlich ist Gott „geahnter" Endzweck alles Werdens und scheint „zugleich die zwecksetzende Gesamtursache" zu sein. Ob man das „zweckvolle Geschenk einer Gottheit", das zugleich Aufgabe sei, als Produkt der Freiheit oder als ewige Notwendigkeit bezeichnen wolle, sei mehr ein sprachliches als ein sachliches Problem (S. 92). Die in dieser Auffassung sich aussprechende Unbestimmtheit und Unsicherheit haftet allen Erörterungen des Vf.s an. Der Schluß auf eine erste Ursache ist ein zwingender, ebenso aber auch (im teleologischen Argument) der auf eine zwecksetzende Intelligenz. Kausale (nach modernem Sprachgebrauch) und teleologische Betrachtungsweise aber schließen sich nicht aus, so wenig als Zweck und Notwendigkeit, da schon die Wirkung als Ziel (ideell) der

Digitized by Google

Ursache vorangeht, die Verwirklichung eines Zweckes aber, wie schon Aristoteles ausführte, durch Notwendigkeit in den Mitteln (Beschaffenheit des Materials u. dgl.) bedingt ist. Die Notwendigkeit, belehrt uns Runze, ist „kein bloßer Luxus und so gut wie die Möglichkeit keineswegs eine bloß formale Bestimmung; sie ist weder bloß subjektiver noch bloß objektiver Zusammenhang, weder bloß physische noch bloß ethische und logische Verbindlichkeit, sondern wie die heraklitische εἱμαρμένη und die ἀνάγκη der Stoiker und Nietzsches Schild der ‚Wende der Not' Gegenstand eines allem Denken inhärierenden Glaubens (!), den fortschreitendes Denken angesichts des höchsten Problems fortschreitend bestätigt" (S. 95). Hier werden längst bewährte Unterscheidungen logisch-metaphysischer, physischer, ethischer Notwendigkeit durcheinander geworfen, und es wird ein eindeutiger Begriff von Notwendigkeit vorausgesetzt, der überdies Gegenstand des Glaubens sein soll: ein Beweis in einem einzelnen Fall für die moderne Begriffsverwirrung im Vergleich mit der Schärfe aristotelisch-scholastischer Begriffsbestimmung.

Die spezifisch metaphysische Frage nach dem „Sein", dem wahrhaft Seienden findet eine mehr phantastisch-dichterische als begrifflichwissenschaftliche Behandlung. „Der Sinn für das Sein als Sein, τὸ ὂν ᾗ ὄν, ist der eigentliche Lebensnerv aller Genialität . . . Ob Luther, Rembrandt, Goethe oder Bismarck, und selbst Nietzsche: darin wirken alle in gleicher Weise sich mitteilend auf uns: sie schließen uns den Sinn für wahres Sein auf. Aber auch umgekehrt: in diesem Punkt ist jeder Original, den der nackte Seinsgedanke einmal wie ein elektrischer Schlag traf, alle Seelenkräfte entbindend" (S. 126). Die Eleaten traf zuerst dieser Schlag, und sie wurden betäubt davon. Der Vf. selbst teilt dieses Schicksal. Indessen möchte man fragen, wo die großen Philosophen, ein Platon, ein Aristoteles, bleiben, die doch so ernstlich nach dem wahrhaft Seienden forschten? Mußten wir auf Rembrandt und auf Nietzsche warten?

Die ausführlichen Erörterungen über Raum, Zeit und Bewegung, die indes, wie schon angedeutet, ihren richtigen Platz in der Naturphilosophie einnehmen würden, machen uns zwar mit den verschiedensten Auffassungen bekannt, gelangen aber zu keinem bestimmten Ergebnis. Bezüglich des Raumes soll eine ursprüngliche Flächenwahrnehmung

Digitized by Google

des Gesichtssinnes durch unbewußten Verstandesschluß zur dreidimensionalen Raumanschauung sich gestalten, während der Tastsinn die Tiefendimension unmittelbar „realisiere" (S. 149). Wahrnehmung und aktuelle Unterscheidung der drei Raumdimensionen sind hier verwechselt.

Die am aristotelischen Zeitbegriff geübte Kritik, derselbe enthalte ein idem per idem, ist verfehlt (S. 212). Das „Früher" und „Später" ist das der Bewegung, also nicht das zeitliche Früher und Später[1]; denn ohne mit der Bewegung zusammenzufallen, ist die Zeit etwas an der Bewegung, nämlich die Zahl derselben, infolgedessen wir Sekunden, Minuten usw. zählen, so daß in der Zeit ein objektives und subjektives Element verbunden sind.

Die Schwierigkeit, die in der Gefahr liegt, die Gegenwart als ein „Nun" auf eine bloße Grenze zu reduzieren, ist von Aristoteles viel besser gelöst worden durch die Bemerkung, die Zeit sei sowohl kontinuierlich durch das Jetzt als auch geteilt nach dem Jetzt, denn dies folge der Raumbewegung und dem räumlich Bewegtwerdenden.[2] Die Bewegung ist im Bewegtwerdenden, die Zeit aber in der Bewegung, nicht diese selbst; denn die Bewegung ist langsamer oder schneller, die Zeit dagegen in allen ihren Teilen gleichförmig. Da wir nun eine Bewegung nach ihrem zeitlichen Verlaufe nur mittels einer anderen messen können, so wählen wir eine solche, die sich dem gleichmäßigen Verlaufe der Zeit möglichst annähert, die natürliche des scheinbaren Sonnenumlaufes oder die künstliche einer Uhr. Als letzte entscheidende Frage erhebt sich die nach der Existenz einer absoluten Bewegung und die Möglichkeit ihrer Bestimmung; die Antwort führt auf die Annahme einer festen Weltachse, inbezug auf welche ein Körper absolut betrachtet seinen Ort verändert. An sich bewegt aber ist der Körper nur sofern er durch eine wirkende Ursache aus der Potenz (bei der örtlichen Bewegung mit Rücksicht auf den Ort) in den Akt übergeführt wird. Ohne die Begriffe von Akt und Potenz ist somit auch das Bewegungsproblem nicht zu lösen.

Wie der Vf. dazu kommt, im Abschnitt über die Materie (S. 259 ff.) zu behaupten, Aristoteles habe den Äther als den allem einzelnen Stofflichen gemeinsamen Urstoff betrachtet, ist nicht abzusehen.

[1] *Πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει.* Phys. IV. 11.
[2] A. a. O.

Digitized by Google

Die Atomenlehre sei ein einstweilen unentbehrliches Hilfsmittel für Physik und Chemie; bei einem bloß quantitativen Atomismus bleibe aber die Materie steril, denn eine aktive Wirkungskraft könne aus einem toten, extensiven Quantum als solchem nicht hervorgehen (S. 276). Wir fügen hinzu: auch kein spezifisch bestimmtes Wirken; daher lassen wir mit Aristoteles den Körper aus zwei Prinzipien bestehen, einem solchen der Ausdehnung (Materie) und einem anderen der spezifischen Beschaffenheit und des entsprechenden Verhaltens im Wirken auf anderes (der forma substantialis). Die dynamische Auffassung für sich genügt nicht; denn Kräfte erheischen ein Substrat; aus Kräften konstruiert man kein Substrat, keinen real ausgedehnten Körper. Der Vf. kommt auch in der Erörterung des Begriffs der Materie zu keinem bestimmten Resultat. Die moderne Metaphysik bringe es nur zur Ahnung eines Weltbaumeisters, eine Vorstellung, die auch der griechischen ὕλη zugrunde liege. Das ist wohl glottologisch gesprochen. Der spekulative Philosoph verbindet aber mit diesem Wort nicht die Vorstellung von einem Stück Holz. Die substanzielle Möglichkeit aber, die unseren Begriff der Materie ausmacht, führt nicht zur Annahme eines Weltbaumeisters, sondern zu der eines Schöpfers der Welt, der, da die Materie ein Sein nur im Ganzen haben kann, Urheber der Welt nach Form und Materie, also wahrhaft Schöpfer ist.

Wille und Sprache, diese selbst ein Willensprodukt, wirkten auf die Bildung des Kausalbegriffes. „Das deutlich vorstellbare Element in den kausalen Bindewörtern ist eben lediglich das (öfter wiederkehrende) Zusammensein von zwei miteinander verbundenen Vorstellungsmomenten innerhalb eines nicht willkürlich erdachten, sondern durch die Wirklichkeit aufgenötigten Vorstellungsbildes“ (S. 324).

Wir gedenken nicht, das Zeugnis und die Bedeutung der Sprache zu unterschätzen, aber auch nicht Metaphysik auf Etymologie zu gründen. Was die Sprache vor allem anderen beweist, ist, daß die menschliche Erkenntnis vom Sinnlichen beginnt, daher kein Wunder, daß die Sprache das kausale Verhältnis durch ursprünglich temporale Partikel bezeichnet. Was Augustin von der Gotteserkenntnis sagt: Deus verius est, quam cogitatur et verius cogitatur, quam dicitur, gilt von allem Erkennen. Intellegible Verhältnisse werden wahrer gedacht, als sprachlich

Digitized by Google

ausgedrückt. Man kann daher die Tendenz nicht scharf genug betonen, das Wort zum Zeichen des Gedankens zu machen und das vom reinen Begriff ablenkende sinnliche Element zu verwischen. Wer denkt, indem er sagt: „Ich bin", an das indogermanische bhû (vgl. Sanskrit bhavâmi, lat. fui), das „wachsen" bedeutet? Eine solche Nebenvorstellung würde nur den reinen Begriff des Seins, der Existenz verdunkeln, statt ihn zu klären.

Bei der Behandlung des Zweckbegriffes kommt der Vf. vom kantschen Zopf nicht los. Wo er auf Aristoteles zu sprechen kommt (S. 328), zeigt er aufs neue seine Unkenntnis, indem er die schöpferische Vernunft als *νοῦς ποιητικός* bezeichnet. Der letztere ist ein Seelenvermögen, das im Zusammenwirken erst mit dem *νοῦς δυνάμει* zum wirklichen Erkennen (*νοῦς ἐνεργείᾳ*) führt. Der göttliche *νοῦς* aber ist reine Energie, da er in keiner Weise aus der Potenz in den Akt übergeht. — Kant habe den Zweck nicht in sein Kategorienschema aufgenommen, weil er kein Verstandesbegriff, d. h. als solcher mit Wirkung identisch zu sein scheine (S. 329).

Der Vf. verirrt sich zu folgenden Sätzen: „Es ‚soll' so sein, d. h. es scheint geradezu, als sei uns der Zweck gesetzt, daß wir im ‚Zweck' bloß ein provisorisches anthropomorphes Bild, eine Metapher der Vorgänge selbst zu erkennen haben." (S. 331 f.) „Zweck ist also hier der natürlichere, Kausalität der geistigere Begriff" (S. 331 Anm.). Die weitere Ausführung, im Geiste des Monismus gehalten, erinnert an Spinoza, der über den Zweck konsequenter dachte, als Schelling und Hegel, und als Pantheist nur wirkende Ursachen gelten ließ. „Der Zweckgedanke, sagt der Vf., ist mehr ein Hilfsbegriff für die Phantasie; die Wissenschaft tut gut, sich von ihm möglichst zu emanzipieren" (S. 332).

Die Teleologie des Vf.s ruht auf dem Begriffe der Pflicht, also auf ethisch-religiöser Grundlage; der Vf. bedenkt nicht, daß Ethik und Religion, sollen sie nicht in der Luft schweben, selbst der metaphysischen Begründung bedürfen (S. 337).

Der folgende Abschnitt: „Dualismus und Monismus" fällt ganz und gar in den modernen Irrtum, der Metaphysik mit Erkenntnistheorie zusammenwirft, zurück. „So lautet denn die Fassung des „Problems" (S. 338): „Das philosophische Kardinalproblem, in welches sämtliche

Digitized by Google

spezifisch philosophische Themen einmünden, ist ein metaphysisches: das Verhältnis des Geistigen zum Sinnlichen oder (!) der subjektiven Vorstellungswelt zur objektiven Wahrnehmungswelt". Dieses „Oder" weist auf eine schwerbegreifliche Gedankenkonfusion hin. Ist denn die Vorstellungswelt das „Geistige" und die Wahrnehmungswelt das Sinnliche? Verantwortlich für diese Verwirrung ist die idealistische Formel vom Idealen und Realen, wobei das letztere mit dem Materiellen, Körperlichen gleichgesetzt wird. Mit dem Idealismus hält es der Vf. für selbstverständlich, daß die „einfachen Sinnesempfindungen", wie Farben, Töne, Gerüche, lediglich Wirkungen von Vorgängen außer uns seien (S. 339). Durch Kant, auf den man immer wieder zurückgreifen werde, weil er der schärfste und umfassendste Denker gewesen sei (sic S. 346), also durch Kant hindurch gelangt der Vf. zu dem Schlusse: „Zu dieser Welt (der des erkenntnistheoretischen Realisten — was ein ganz eigenes Tier zu sein scheint —) gehört jenes ganze Ich, und zu jenem Ich (nämlich dem des idealistischen Metaphysikers) gehört diese ganze Welt: und solches ist ohne Widerspruch nur möglich, wenn Welt und Ich identisch sind" (S. 347).

Im folgenden gelangen Fechners Phantastereien, Machs widerspruchsvoller Positivismus (Phänomenalismus), Avenarius' „Introjektionstheorie" zur Darstellung. Mach komme der Wahrheit nahe, man könne im ganzen seiner Denkweise und ihrer Tendenz zustimmen (S. 363 ff.). Dem Parallelismus gewinnt der Vf. keinen Geschmack ab. In das Wirrsal dualistischer und monistischer Ansichten soll die sprachkritische Theorie Ordnung bringen (S. 370 ff.). Der sprachkritische Dualismus sei mit dem metaphysischen Monismus vereinbar. „Der Seinsbegriff ist eine Schöpfung des Willens (!) mittels der Sprache" (S. 376). Daß selbst Philosophen, die zum erkenntniskritischen Monismus fortgeschritten sind, dem Verstandestrug des Dualismus immer von neuem verfallen: davon decke die Sprachpsychologie, speziell die Glottologik den wahren Grund auf. Es ist bequeme Anpassung an den sprachlichen Gegensinn von Außenwelt und Innenwelt" (S. 383). Da der Mythos, nach Max Müller, der Schatten ist, den die Sprache auf den Gedanken wirft, so könnte man sagen, die Anwendung des (für die Ethik und Pädagogik unentbehrlichen) Parallelismus

Digitized by Google

von geistiger und physischer Welt auf die Metaphysik sei ein mythologisches Überlebsel (S. 387).

Dem Vf. persönlich ist „der Fichtesche Idealismus die Quelle höchster Wonne" (S. 388). Mehr und mehr sehe man sich zu dem Eingeständnis genötigt, daß wir eigentlich nur das, was der Idealismus geltend macht, die Bewußtseinsinhalte wissen können; „und um den beschämenden Konsequenzen zu entgehen und den Realismus zu retten, muß man wider Willen in den sicheren (!) Port des Glaubens flüchten" (S. 389). Das Endresultat wäre also Verzweiflung an der Möglichkeit eines objektiven Wissens. Wozu schreibt dann Runze einen Katechismus der Metaphysik?

Über den Abschnitt, der von den Prinzipien handelt (S. 390 ff.), genügt, was wir oben von dem Verhältnis der aristotelischen Prinzipienlehre zu der des Vf.s gesagt haben. Unser Schlußurteil aber geht dahin, daß der Vf. sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung vom Standpunkt der neuesten philosophischen Entwicklung einfach unmöglich ist, also nur mißlingen konnte. Das Vernünftigste, was wir in seinem Buche lesen, ist, scheint es, der Mach, dessen „Analysen ratlos und planlos zwischen Physik und Psychologie irrlichterirrend schillern", gegebene Rat, Aristoteles zu studieren: „Als wirksamstes Korrektiv würde vielleicht das Studium des Aristoteles dazu beitragen, den Blick auf das Ganze systematisch rege zu erhalten."

Ein „Anhang" enthält eine Sammlung charakteristischer Stellen aus folgenden philosophischen Autoren: Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Baader, Krause, Herbart, Beneke, Schopenhauer, Lotze, Helmholtz, Dühring, v. Hartmann, Lange, Liebmann, Dreher, Hoppe, P. Carus. In dieser Galerie hätten vielleicht noch einen Platz verdient der metaphysische Anwalt der Phantasie, Frohschammer, und der Vertreter der Ansprüche des Gefühls als des wahren Weltprinzips, v. Feldegg.

Als eine „entwicklungsgeschichtliche" Darstellung der aristotelischen Metaphysik vom Standpunkt der *Οὐσία*-Lehre kündigt sich die Schrift Dr. Dimmlers (2) „Aristotelische Metaphysik" an. Sie zerfällt in zwei Hauptteile, die sich: „Analytische Darstellung der *Οὐσία*-Lehre" und „Exetitische Darstellung der *Οὐσία*-Lehre" betiteln. Der Vf. lehnt sich im wesentlichen an den Standpunkt v. Hertlings an in der Auffassung und Beurteilung der

Digitized by Google

aristotelischen Philosophie. Außerdem sind seine Gewährsmänner Zeller, Bonitz. Nicht einmal Brentano wird der Beachtung für wert gehalten. Auch über Rolfes' so verdienstvolle und gründliche Arbeiten herrscht Stillschweigen: gar nicht zu reden von den Kommentaren eines hl. Thomas, Suarez, Toletus und der übrigen scholastischen Aristoteliker. Daß unter solchen Umständen die Studie des Vf.s ein höchst subjektives Gepräge erhielt und weder exegetisch noch sachlich zu befriedigen vermag, wird man begreiflich finden.

In Aristoteles habe sich der kostbare Hauch geistiger Schönheit und poetischer Gestaltung, der bis auf Plato das nüchterne Denken der griechischen Philosophen verklärt habe, endgültig von der verstandesmäßigen Denktätigkeit losgelöst (S. 2).

Gibt es denn nicht, frage ich, wie eine Beredsamkeit der Sache, einen Schwung des Gedankens, geschöpft aus der Erhabenheit des Gegenstandes? Zu dieser Art von Poesie erhebt sich die Metaphysik des Aristoteles, wo sie von der höchsten Ursache, der alles bewegenden göttlichen Intelligenz zu reden kommt.

Liest man den Satz: „Aristoteles selbst ist das einzig Dastehende und Größte, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat" (S. 5), und vergegenwärtigt man sich die sonst vom Vf. geübte Kritik an den Lehren des Philosophen, so möchte man wünschen, den letzteren besser verstanden und gewürdigt als gelobt zu sehen.

Großes Gewicht wird dem Einfluß der Sprache auf das Denken beigelegt. Der Vf. spricht von einem „Sprachentwicklungsgesetz" (S. 6 Anm.). Die Bedeutung der *Οὐσία*-Lehre ist in den Worten ausgesprochen: „Inhaltlich gibt die *Οὐσία*-Lehre Aufschluß über den Grundgedanken, in welchem Aristoteles seine gesamte Philosophie zusammengefaßt hat. Sie fällt zusammen mit der hylomorphistischen Prinzipienlehre, der Seinslehre und der Theologie" (S. 8).

Der Stein des Anstoßes ist, wie für Hertling und Bäumker (zitiert S. 13 Anm. 2), eben die „hylomorphistische Prinzipienlehre" oder der „populäre Gedanke an Stoff und Form, der das aristotelische *Οὐσία*-Gebäude trägt" (A. a. O.).

Als die „Normale" des aristotelischen *Οὐσία*-Gedankens bezeichnet der Vf. den Begriff der „ursächlichen Verknüpfung" (S. 19).

Digitized by Google

Eigentümlich klingt die Frage S. 23: „Was liegt näher, als anzunehmen, daß Aristoteles mit der Einführung seiner ὕλη den richtigen, ursächlich durch Kraft bestimmenden Urbestandteil an die Stelle des unvollkommenen früheren setzte?“ „Es ist möglich, heißt es ferner, daß in dem beweglichen Geiste des griechischen Philosophen unter dem Ausdruck der δύναμις die Seinsmöglichkeit durch Kraft und durch bloßes Denken eine gemeinsame Herberge gefunden habe“ (S. 24). Weiterhin lesen wir: „Die aristotelische Werdelehre war wie die der Naturphilosophen eine Theorie beharrender, in sich unveränderlicher Werdekonstanten. Das Werden war auch für den Stagiriten noch ein Sichzusammensetzen von Teilen, nicht ein Hervorgehen der Wirkung aus Kraft oder Anlage“ (S. 25.)

Dieser Kritik widerspricht der aristotelische Naturbegriff, demzufolge Natur inneres Bewegungsprinzip ist, ein Begriff, der zudem mit dem teleologischen Standpunkt des Philosophen zusammenhängt, der aber freilich von seiner hylomorphistischen Grundlage nicht abgelöst werden darf, wenn man dem griechischen Philosophen nicht den modernen, zuerst am bestimmtesten von Leibniz formulierten Kraftbegriff unterschieben will. Kraft ist den Modernen, wie dem Vf. und seinen Gewährsmännern, Aktualität oder, mit Leibniz zu reden, Virtualität und schließt die Zusammensetzung aus Potenz und Akt, Materie und Form aus. Sagen wir es mit einem Worte: dem Vf. fehlt das Verständnis für den aristotelischen Begriff der realen Möglichkeit. Wir haben uns hierüber an anderen Orten ausführlich ausgesprochen. Ebenso auch über einen anderen Stein des Anstoßes in der aristotelischen Metaphysik, nämlich den angeblichen Widerspruch, der in der Annahme der Substanzialität des begrifflichen Wesens oder der Unterscheidung einer ersten und zweiten Substanz liegen soll.[1] Der Vf. ist, wie sein Gewährsmann, F. v. Hertling, tief befangen in einer nominalistischen — er nennt es euphemistisch: psychologischen — Auffassung der allgemeinen Begriffe.

Der prinzipielle Gegensatz der modernen und aristotelischen Werdetheorie ist vom Vf. mit wünschenswerter

[1] Siehe unsere Schrift vom Prinzip der Individuation. Über den Begriff des real Möglichen: Jahresbericht der Sektion für Philosophie für das Jahr 1883. Köln 1884. S. 3—37.

Digitized by Google

Klarheit ausgesprochen: „Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung) von der analogen, dem Kunstwerden zugrundeliegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen" (S. 27). Wir würden vielmehr sagen: Aristoteles vermied durch seine Unterscheidung des bestimmungslosen Stoffes und der wesenbestimmenden Form die sonst unvermeidliche Alternative des Atomismus und Dynamismus oder der Notwendigkeit, die Körper aus Atomen oder aus Kräften zu konstruieren.

Die vom Vf. geforderte „Weiterbildung" des aristotelischen Gedankens, die darin bestehen soll, daß die Begriffe Anlage und Natur „aus der Schale, der sie entsprungen sind," vollends erlöst werden, müssen wir deshalb ablehnen, da ohne diese „Schale" ein wahres Werden nicht begriffen werden kann, und wie wir an den angeführten Orten gezeigt zu haben glauben, ohne den Begriff des real Möglichen die uns umgebende Wirklichkeit entweder pluralistisch in eine Vielheit von Aktualitäten oder monistisch in eine einzige Aktualität sich auflösen müßte.

Die weitere Kritik des Vf.s an der aristotelischen Lehre richtet sich von selbst. Die gesamte hylomorphistische Werdetheorie des Philosophen versage vollständig, sobald es sich um das Werden durch Zeugung handle (S. 35). Davon ist das gerade Gegenteil der Fall. Der Dualismus von Stoff und Form (Lebensprinzip) im Organischen zwingt zur Annahme eines analogen Dualismus in den Körpern überhaupt. Die von Subjekt zu Subjekt in der Zeugung übergleitende Form (S. 36) ist eine Vorstellung, die ausschließlich auf des Vf.s Konto zu schreiben ist.

In einer Anm. S. 39 lesen wir: „Aristoteles denkt bei dem Zweckbedingtsein an das ursächlich Bedingtsein schlechthin." Ist denn nicht, frage ich, das Zweckbedingtsein eine besondere Art des Verursachtseins? Gibt es ein ursächlich Bedingtsein schlechthin, das nicht eine der vier unterschiedenen Weisen des Verursachtseins wäre?

Den folgenden Erörterungen unter den Titeln: „Ähnlichkeitserkenntnis", „Allgemeinerkenntnis" usw. ist der nominalistische Stempel so deutlich aufgeprägt, daß ein näheres Eingehen überflüssig erscheint. Die „Korrektur" ergebe sich aus der fortgeschrittenen psychologischen Analyse der Allgemeinbegriffsbildung; sie habe einzusetzen

Digitized by Google

bei der Beseitigung der aristotelischen Individuationstheorie (S. 63). Das ist deutlich! Wie mir scheint, bedarf der Nominalismus des Vf.s, dem der Allgemeinbegriff ein subjektives Gebilde unter Mitwirkung der Sprache ist, der Korrektur. Diese hat da einzusetzen, wo der Grund der individualisierenden Einschränkung des Allgemeinen liegt, in die Wiedereinsetzung des aristotelischen Stoffprinzips.

„Daß Aristoteles — meint der Vf. — für das eleatische τὸ ὄν den Ausdruck οὐσία einführt, hat keine große sachliche Bedeutung". Der Ausdruck allein macht es allerdings nicht, wohl aber der damit zusammenhängende Grundsatz des Aristoteles: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

Dem Sinne des Philosophen entspricht es sicherlich nicht, wenn der Vf. sagt, die Definition berücksichtige ihrer Natur nach nur das vorgestellte Sein, dieses fungiere bei dem ganzen Gedankenvorgang als Ausgangspunkt und daher als Subjekt, welches das Wirklichsein nach Art einer Bestimmung aufnimmt (S. 55).

Von seinem nominalistischen Standpunkt aus sieht der Vf. die Dinge schief; daher die Behauptung, Aristoteles habe die wirkliche Natur des ὁρισμός nicht durchschaut. „Bis zu einer erschöpfenden genetisch-psychologischen[1] Erkenntnis dieser eigenen Denktätigkeit konnte er unmöglich vordringen" (S. 60).

Die Form sei ein Allgemeines, der Stoff mache durch sein Hinzutreten aus diesem Allgemeinen ein Einzelnes; die aristotelische Form sei ein unmittelbarer (!) typischer Abdruck des seelischen Allgemeininhaltes (S. 61). Hier liegt ein völliges Mißverständnis des aristotelischen gemäßigten Realismus und der Theorie vom Individuationsprinzip vor, ein Mißverständnis, das sich nur aus der vornehmen Suffisance erklärt, womit man sich auf gewisser Seite über alles, was scholastisch und neuscholastisch heißt, hinwegsetzt.

Wiederum dekretiert der Kritiker des Philosophen: „Es fehlte dem Philosophen eine tiefere psychologische Kenntnis der Weise, wie Allgemeinbegriffe entstehen". „Die gedankliche Auseinanderlegung des Ganzen in Teile wird für ihn zu einer Zerlegung in Kern und Schale" (S. 68 f.).

[1] Will sagen: „nominalistischen", d. h. Aristoteles verstand es nicht, den Begriff als ein subjektives Gebilde aufzufassen, dem tatsächlich keine andere Realität als der Inbegriff der Individuen entspreche.

Digitized by Google

Jene tiefere Kenntnis ist wohl bei Locke und Hume zu finden?

Das trotz alledem dem Philosophen gespendete Lob, das von ihm aufgezeigte Abhängigkeitsverhältnis zwischen Subjekt und Subjektsbestimmung habe eine hohe Bedeutung und weise darauf hin, daß die Teile des Naturganzen in diesem ihrem natürlichen Dasein durch den Zusammenschluß zum Ganzen bedingt sind: dieses Lob ist ganz unverdient; denn eine solche Vorstellung ist dem Philosophen völlig fremd; denn er sah ein, daß eine Art (!) verursachender Tätigkeit zur Erklärung der Einheit eines Naturwesens nicht genügt; eben darum bestimmt er auf dem Gebiete der Lebewesen das Verhältnis des Lebensprinzips zum Leibe als ein solches der substanziellen Form zur bestimmungslosen, aber bestimmbaren Materie. Jene Art von Verursachung nennen wir bei lebenden Wesen — meint der Vf. — Leben. Doch nein, wir reden von einer Seele, und diese ist uns nicht Tätigkeit, sondern Tätigkeitsprinzip als formgebender Grund — causa formalis, forma substantialis — des Organismus (S. 69 f.).

Unwillkürlich habe Aristoteles die Zusammenfassung des Seins in ein γένος oder eine φύσις vollzogen (S. 81). Wiederum ein Machtspruch des Vf.s. Dem Philosophen ist das Sein kein Genus; wenn irgend etwas in der Ontologie des Philosophen feststeht, so ist es dies!

Der Abschnitt C beginnt mit den Worten: „Das allgemein Menschliche, was die Besichtigung einer nicht (? einst) lebendigen, jetzt toten Gedankenwelt für Gegenwart und Zukunft zurückläßt, ist der Beitrag, den sie liefert zur Theorie des Denkens überhaupt“ (S. 91). Eine tote Gedankenwelt ist für uns ein Unding. Daß sie erst gar für Gegenwart und Zukunft etwas leisten soll, übersteigt unsere Fassungskraft. Übrigens wissen wir, wie wir daran sind. Man sagt uns deutlich genug, daß wir Neuaristoteliker Tote galvanisieren. Wir kommen damit zu dem eigentümlichen philosophiegeschichtlichen Standpunkt des Vf.s. Er betrachtet die philosophischen Systeme als Gewächse und huldigt einer Theorie der Entwicklung des Denkens. Die Pflege dieser Theorie sei geeignet, die Stunden der Entwicklung abzukürzen und nach einer langen Vorreife die Frucht rasch zu zeitigen, diese Theorie werde zu einer Art Naturgeschichte des Denkens führen. „Man wird diese seelischen Gewächse nach den verschiedenen,

Digitized by Google

erst noch festzustellenden (!) Funktionen ihres Wachstums, nach Same, Blüte und Frucht, nach Zeit und Art der Fortpflanzung dem großen Herrscherreiche der Natur einordnen" (S. 95).

Sollte es dem Vf. gelingen, die genannten Funktionen „festzustellen", so wünschen wir ihm aufrichtig Glück dazu. Auf den Erfolg seiner Bemühungen zu warten, dazu fehlt uns indessen die Zeit und die Lust. Wir sind zwar nicht so „kindlich naiv", um die Gedankenwelt als einen „fertigen toten Bau" zu betrachten (A. a. O.), wissen uns aber im Besitze einer gewissen geistigen Kraft, die man sonst Verstand nennt, und die, wie uns scheint, kein Gewächs ist, sondern die Fähigkeit, zu urteilen und zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. Wir werden also zwar annehmen, daß der Wahrheitsgehalt der philosophischen Systeme ein sehr verschiedener ist, nie und nimmer aber, daß die Philosophie und überhaupt die Wissenschaft ein natürliches Entwicklungsprodukt sei. Wenn jener Pythagoreer, der die Bewegung der Erde um die Sonne lehrte, nicht durchdrang, so mag man sich bildlich so ausdrücken, daß die Zeit nicht reif war. Die richtige Vorstellung aber ist diese, daß es dem genialen Denker nicht gelang, überzeugende Beweise für seine neue Lehre zu führen und die Gegeninstanzen zu überwinden.

Von der Art Demut, uns „in den historisch gewordenen Organismus möglichst tief durch willige Aufnahme des Gewordenen einzugliedern", wollen wir nichts wissen. Einer Entwicklungstheorie in diesem Sinne hat Aristoteles selbst nirgends das Wort geredet. Er würdigte zwar die volle Bedeutung der Geschichte der Philosophie, erkannte ihr aber nur dialektischen Wert zu. Das ihm gespendete Lob, er sei vom Standpunkt der Entwicklungstheorie in einem ganz eminenten Sinne des Wortes modern, ist von sehr zweifelhaftem Werte. Die Art von Fortbildung aber, die ihm der Vf. angedeihen lassen will, halten wir für eine Rückbildung. Nach der Meinung des Vf.s ist die *Οὐσία*-Lehre von der Verquickung mit dem Hylomorphismus zu befreien. Nun hat aber der griechische Philosoph gerade durch die Einführung des Begriffs der realen Potenz die monistischen und atomistischen Irrtümer seiner Vorgänger überwunden. Die Preisgabe dieses Begriffs durch die Modernen bedeutet einen Rückschritt. Dies beweisen die zahlreichen Analogien der modernen mit den voraristotelischen

Digitized by Google

Systemen. Unverkennbar ist die Verwandtschaft der Kantschen mit der platonischen, der Hegelschen mit der eleatischen Philosophie, des Materialismus mit den Theorien Demokrits und Epikurs. Mit Recht hat daher die scholastische Philosophie an Aristoteles angeknüpft, und das Heil der Philosophie in der Gegenwart wird von der Rückkehr zu ihm und seinen wahren Fortbildern, den großen Scholastikern, insbesondere dem hl. Thomas, abhängen. Im eigenen Interesse der vom Vf. vertretenen Richtung ist daher die Art und Weise, wie derselbe diese Fortbildung ignoriert, aufrichtig zu beklagen.

Der gegenwärtige Zustand der modernen Philosophie ist nicht geeignet, für die vom Vf. befürwortete „Fortbildung" der aristotelischen Lehren im modernen Sinne einzunehmen. Wie in dem ersten Band der von W. Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer ein Bild dieses Zustandes in theoretischer Hinsicht entworfen ist, in welchem sich völlige Zerfahrenheit widerspiegelt, so gilt dies auch in praktischer Hinsicht von dem zweiten Bande (3), der die angewandten Fächer, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Ästhetik, behandelt. Der Vf. der Abhandlung über die Rechtsphilosophie, E. Lask, meint zwar, der Stand der Rechtsphilosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts sei kein trostloser, weiß uns aber doch nur mit dem Hinweis auf die Zukunft zu trösten, die in einem System überempirischer Werte eine endgültige Entscheidung aller methodologischen Streitigkeiten herbeiführen werde (Vorr.). Rechtsphilosophie habe es mit dem Rechtswert zu tun, denn alle Philosophie sei Werttypuslehre (S. 4). Der Vf. perhorresziert das „Naturrecht", das metaphysisch gerichtet sei; es ist ihm „metaphysischer Rationalismus (S. 5). Auch finde sich ein ausdrückliches Bekenntnis zum formellen Naturrecht heute fast nur in der katholischen Rechtsphilosophie (S. 6). „Das Naturrecht ist unhistorischer Rationalismus und Metaphysik" (S. 7). Gleichwohl gesteht der Vf., das Naturrecht zerstöre zwar durch die Hypostasierung (?) der Werte die Selbständigkeit des Empirischen, habe aber das unsterbliche Verdienst, überhaupt an übergeschichtliche, zeitlose Normen geglaubt zu haben. Der Historismus seinerseits sei die gefährlichste Form des Relativismus. „Naturrecht und Historismus sind die beiden Klippen, vor denen die Rechtsphilosophie sich hüten muß" (S. 13). Die sich

Digitized by Google

gegenüberstehenden „Richtungen" zeigen dieselben Gegensätze auf, wie die moderne Philosophie überhaupt. Eine Versöhnung derselben will auch auf dem Gebiete des Rechts nicht gelingen. „Die gesamte Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat sich damit abgemüht, einen eigenen absoluten Sinn der sozialen Zusammenhänge zu behaupten, ohne dabei die vom achtzehnten Jahrhundert erkämpfte Anerkennung des Individuums als eines absoluten Selbstzweckes preisgeben zu müssen. In der Gegenwart ist der Kampf dieser Weltanschauungen noch um keinen Schritt seiner Entscheidung näher gekommen" (S. 14 f.). Hegel läßt die individuelle Freiheit als „aufgehobenes Moment" gelten und bekennt sich zur „antiken Idee" einer „substanziellen Sittlichkeit" (A. a. O.). D. h. Hegel vergöttert den Staat als konkrete Allgemeinheit, was gewiß keine Versöhnung des Individualismus mit dem extremen Realismus ist. Eine (unhaltbare!) Mitte nimmt der Kantianismus ein, der gegenwärtig die Geister gefangen hält. Die kantsche Richtung „hat sich nie darauf beschränkt, in strenger Folgerichtigkeit das substanzielle Wesen des Rechtes lediglich als konträren Gegensatz zur ethischen Innerlichkeit, als bloße Äußerlichkeit und Erzwingbarkeit zu fassen", ist aber in dem Widerspruch befangen, einerseits die empirischen Rechtsverhältnisse in intellegible Freiheitsbeziehungen aufzulösen, anderseits aber die Äußerlichkeit des Rechts zu behaupten. Konsequenter verfahre Fichte (S. 19).

Das Recht, zwar die abstrakteste und formalste Gestalt innerhalb des sozialen Werttypus, repräsentiere immerhin schon ein Minimum des Gemeinethos: damit sei der entscheidende Schritt über die Kantsche Rechtsphilosophie hinaus getan (S. 20). Der Rechtsphilosophie der Restauration, der zufolge die empirisch erwachsenen legitimen staatlichen Organisationsformen eine unverrückbare, der Kritik unzugängliche Schranke bilden, stehe als schroffster Gegensatz Hegels Kampf gegen die Unvernunft der einzelnen empirischen Diesheit entgegen (S. 26).

Philosophie ist dem Vf. kritische Wertlehre (!); ihr ordne sich der Stoff der Rechtsphilosophie unter; er zerfalle in die Lehre vom Wissenschaftswert der Rechtsphilosophie, in die vom Wert des Rechtes selbst und die vom Wissenschaftswert der Rechtsempirie (S. 27).

Die Befangenheit im Kantianismus drücken die Sätze

Digitized by Google

aus: „Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gilt die Wirklichkeit als ein Erzeugnis kategorialer Synthesen. Die Methodologie überträgt diesen kopernikonischen (!) Standpunkt auf die Schöpfungen der einzelwissenschaftlichen Auslesetätigkeit und sieht z. B. in den Atomen und Naturgesetzen Produkte der naturwissenschaftlichen, in den Ereignissen der Weltgeschichte, in den rechtlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Phänomenen Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung". Der kopernikanische Beruf der Wissenschaft könne zwar eingeschränkt und verhüllt, aber niemals dadurch ganz in Frage gestellt werden, daß die Heraushebung einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Welt zum Teil bereits in das vorwissenschaftliche Denken fällt (S. 23). Wie es scheint, verlangt der kopernikanische Standpunkt, daß die nährende Kraft der Speisen der Liebigschen Wertbestimmung zu verdanken sei: ein Standpunkt, der durch den klugen Instinkt der Köchinnen, Speck mit Erbsen zu bereiten, niemals ganz in Frage gestellt werden könnte. Die „vorwissenschaftliche Funktion" der Köchin kann dann als geronnene (sic) theoretische Vernunft, als Verkörperung von Begriffsbildungen angesehen werden (S. 30).

Die Unentbehrlichkeit des teleologischen Prinzips entgeht dem Vf. nicht (S. 35). Wenn gesagt wird, daß die physischen Objekte nicht in der Totalität ihrer Qualitäten, sondern nur mit dem Inbegriff ihrer zur Willensherrschaft geeigneten Seiten unter das Recht fallen (S. 36), so ist damit ein Punkt berührt, der gleichmäßig von allen Wissenschaften gilt, und den die Scholastik klar und präzis als Unterschied des Material- und Formalobjekts bezeichnet. So fällt das Wasser nach der Verschiedenheit der Gesichtspunkte sowohl der Betrachtung des Chemikers als des Physikers, ja selbst des Theologen zu. Diese „scholastische" Bezeichnungsweise ist offenbar treffender als die angebliche „von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung (?) des realen Substrats in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen" (S. 36 f.).

Iherings „Geist des römischen Rechts" dürfe als eine Vermittlung zwischen manchen Bestandteilen der rechtsphilosophischen Spekulation Hegels und der positiven Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden (S. 37). Von dem Lobe, das Ihering dem heil. Thomas, dessen Rechtstheorie den richtigen vermittelnden

Digitized by Google

Standpunkt einnimmt, spendet, weiß uns der Vf. nichts zu sagen. Diesem sind „Entstehen, Vergehen, Einanderbedingen“ Denkformen (S. 39). Dies sind sie weder in der physischen noch in der moralischen Ordnung, der auch die Rechtsordnung angehört. Scholastisch gesprochen, die Relationen, welche die sittliche Ordnung konstituieren, sind objektiv-real, nicht bloße entia rationis.

An die hypostasierte Hegelsche Rechtsidee erinnert der Satz (S. 40): „Das psychische Sein ist für die juristische Betrachtung in genau demselben Sinn ein bloßes in die praktische Welt des Handelns erst hineinzuarbeitendes Material wie die Körperwelt“. Die „teleologische Färbung“ der Rechtsbegriffe ändert nichts an den psychischen Realitäten, sondern faßt diese nur in ihren objektiven Beziehungen zum Endzweck der Individuen und der Gesamtheit ins Auge.

Die „juristische Person“ ist ein nach Analogie der physischen gebildeter Begriff; diese letztere aber ist nichts weniger als ein „Aggregat oder Gewühl unverbundener Realitäten“, das erst durch teleologische Beleuchtung als einheitliches Individuum zusammengedacht würde (S. 42).

Der Eindruck, den die vorliegende Abhandlung zurückläßt, ist der des Schwankens und einer heterogenen Mischung von Hegelianismus, Kantianismus und Positivismus. Wir aber haben keinen Grund, von der Auffassung des Rechts als eines Ausschnittes der Moral abzugehen, und dasselbe sowohl psychologisch als metaphysisch zu begründen. Es gibt ein Naturrecht, dem das positive sogenannte Recht nicht widersprechen kann, ohne aufzuhören, Recht zu sein und sich in Unrecht zu verwandeln.

Abhängig von Kant zeigt sich auch Rickert in der folgenden Abhandlung über Geschichtsphilosophie, ohne jedoch einen Fortschritt über Kant hinaus auszuschließen, der aber im wesentlichen in der Richtung liege, die bereits von Kants unmittelbaren Nachfolgern eingeschlagen war, und an die man heutzutage wieder anzuknüpfen beginnt (S. 51). Das wäre also der von uns längst vorausgesagte Kreislauf, der Weg von Kant zu Hegel, dem der Vf. wirklich eine in den letzten Dezennien ungewohnte Bedeutung beilegt, nach dem umgekehrten Gange von Hegel zu Kant: ein Prozeß, in welchem wir eher eine Art von Drehkrankheit des entgleisten philosophischen Gedankens als einen Fortschritt zu erkennen vermögen. Der Vf. verwahrt sich zwar dagegen,

Digitized by Google

einen Entwicklungsgang von Kant zu Fichte und weiter zu Schelling und Hegel in Aussicht stellen zu wollen, will aber zugleich, daß man sich der Einsicht nicht verschließen solle, daß der kantische und nachkantische Idealismus einen Schatz von Gedanken enthalte, der noch lange nicht vollständig ausgemünzt sei. Tatsächlich ist die Werttheorie des Vf.s trotz seiner Ablehnung einer metaphysischen Begründung nur eine neue Form für die idealistische Behandlung der Geschichte. Oder sind diese absoluten „Werte" etwas anderes als metaphysische Entitäten, ein anderer Name für die nach den Idealisten in der Geschichte sich realisierenden Ideen?

Indes soll „die Vergangenheit beiseite gelassen und eine systematische Orientierung versucht" werden (S. 53). Zunächst sollen die verschiedenen Bedeutungen, die man mit dem Worte Geschichtsphilosophie verbinden könne, festgestellt werden. Das Wort könne bedeuten: Weltgeschichte, Wissenschaft von den geschichtlichen Prinzipien und Logik der Geschichtswissenschaft (S. 53 f.).

Mit einer Übersicht über die wichtigsten Probleme und Streitfragen der Geschichtslogik sei der Anfang zu machen. Der Versuch, das logische Wesen der Geschichtswissenschaft in seiner Eigenart gründlich zu verstehen, gehe nicht weiter zurück als bis auf Paul, Naville, Simmel und besonders Windelband (!) S. 56. In manchen Köpfen habe sich der Gedanke eines Gegensatzes zwischen Geschichte und Wissenschaft festgesetzt, und gerade diese Denker fühlten sich sonderbarerweise berufen, die Geschichtswissenschaft über ihre wahren Ziele aufzuklären. Und warum nicht? möchte man fragen. Diese Denker reden eben nicht von einer Geschichtswissenschaft, bestimmen aber trotzdem mit Recht die Aufgabe der Geschichte, und zwar dahin, daß sie die Tatsachen zu ergründen und wahrheitsgetreu darzustellen habe. Diese Eigenart der Geschichte hat schon längst vor Windelband (!) der alte Aristoteles gekannt und daher *ἐπιστήμη* und *ἱστορία*, Wissenschaft und Forschung, klar und deutlich unterschieden. Der Vf. selbst — eine Ironie des Schicksals — beweist, indem er sich alle Mühe gibt, der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft zu vindizieren, wie wir alsbald sehen werden, daß die Geschichte nicht Wissenschaft ist, mag sie auch von wirklichen Wissenschaften gewissermaßen als Beispielsammlung und Material benutzt werden.

Digitized by Google

Um der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft im strikten Sinne abzusprechen, braucht man nicht dem „von Kant noch vertretenen methodologischen Naturalismus“ (S. 59) zu huldigen; es genügt vielmehr, sich gegenwärtig zu halten, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine gerichtet ist, die Geschichte aber auf Konkretes, Individuelles, auf die Darstellung von Handlungen, die ein Produkt der Freiheit sind. Gelegentlich verrät der Vf. seinen kantischen und nominalistischen Standpunkt, jenen, indem er die Erkenntnis in einer umbildenden Auffassung der Objekte bestehen läßt (was sie nur insofern ist, als das Objekt im Erkennen in eine neue Sphäre eben die des Erkennens, in eine ideale Sphäre — erhoben wird), diesen, indem er die Gattungsbegriffe in der Weise entstehen läßt, daß wir die „Exemplare“ als gleich ansehen, obwohl sie es nicht sind (S. 62).

Die oben behauptete Selbstwiderlegung des Vf.s aber besteht darin, daß er den individualisierenden Charakter der Geschichte aufs schärfste betont. „Dies Verfahren, das zum Wesen jeder geschichtlichen Darstellung gehört, ist bei keinem Werke der nicht geschichtlichen Wissenschaften, mögen sie sich mit Körpern oder mit geistigem Leben beschäftigen, angewendet“ (S. 67). Also doch ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Geschichte!

Sehr richtig unterscheidet der Vf. zwischen Einteilung (generalisierendes Verfahren) und Teilung, was der scholastischen Unterscheidung eines potenziellen und aktuellen Ganzen entspricht; zieht aber daraus nicht die notwendige Folgerung, daß die Geschichte, weil sie individualisiert, eben nicht Wissenschaft ist (S. 69 f.).

Man wende uns nicht ein, die Sache laufe auf einen Wortstreit hinaus; denn das zähe Festhalten an der Geschichte als „Wissenschaft“ führt unwillkürlich zurück zu der konstruierenden Methode der idealistischen Philosophie, wie die Sympathie des Vf.s für die Hegelsche Geschichtsphilosophie beweist. Zwar soll auch dem Vf. zufolge die Geschichte nicht Gesetzeswissenschaft sein; denn Kausalität und Gesetzmäßigkeit fallen nicht zusammen (S. 71). Dagegen aber soll ihr der wissenschaftliche Charakter durch den Zusammenhang der individualisierenden mit der wertverbindenden Auffassung zukommen (S. 78).

Wie will man aber Werte beurteilen ohne einen metaphysischen Maßstab, d. h. ohne sie nach den Graden des Seins,

Digitized by Google

der Wahrheit, Güte und Schönheit zu bemessen? Aber auch jener Zusammenhang erhebt die Geschichte nicht zum Range einer Wissenschaft. Dazu gehört die Ableitbarkeit ihres Objektes aus Prinzipien. Der Gang der Weltgeschichte, von dem wir allerdings annehmen, daß er von einer unendlich weisen Vorsehung geleitet und beherrscht ist, läßt sich nicht wie die Eigenschaften und Wirkungsweisen der Körper und Geister aus Prinzipien begreifen.

Einen eigentümlichen Begriff scheint der Vf. von der Ethik zu haben, vorausgesetzt, daß er sie unter die „Gesetzeswissenschaften" rechnet. Für diese nämlich müssen nach seiner Ansicht Laster und Tugend Produkte wie Vitriol und Zucker sein (S. 82).

Wie berechtigt der konfessionelle Geschichtsunterricht ist, zeigt eine sehr richtige Bemerkung des Vf.s, daß sich der Historiker tatsächlich von dem generalisierenden Forscher auch dadurch unterscheidet, daß er bei seiner Arbeit nicht nur das wissenschaftliche Ziel, das er verfolgt, als Wert anerkennen muß, sondern wenn auch nicht zu seinen historischen Objekten selbst, so doch zu den allgemeinen Werten Stellung nimmt, auf die er seine Objekte individualisierend bezieht (S. 83 f.). Wie ist es aber auch tatsächlich mit der „Objektivität" der politischen, der Religions-, der Kunst- und Wirtschaftsgeschichte bestellt?

Grell tritt der Widerspruch, in welchem der Vf. befangen ist, in der von der Geschichte gegebenen Erklärung als individualisierender Kulturwissenschaft hervor (S. 89), womit zugleich Ziel und Sinn der Geschichte bezeichnet sein soll.

Empirische Geschichtswissenschaft (derselbe nur anders ausgedrückte Widerspruch!) und Gesetzeswissenschaft schließen zwar einander aus (so S. 90); dies brauche aber nicht für die Geschichtsphilosophie zu gelten. Mache man als solche die Soziologie geltend, so wäre Geschichtsphilosophie in der Tat Gesetzeswissenschaft. Soziologie könne jedoch der Geschichtsphilosophie zwar Hilfsbegriffe liefern bei Erforschung kausaler Zusammenhänge, dürfe aber nicht an ihre Stelle treten (S. 96). Die Frage nach den „Prinzipien" des historisch Geschehenen kann demnach nicht in dem Sinne beantwortet werden, daß sie in Gesetzen zu suchen seien (S. 100). Die angeblichen historischen Gesetze sind im Grunde Wertformeln. Mit Rücksicht auf die Werte kann dann auch der einheitliche Sinn

Digitized by Google

der Gesamtentwicklung gedeutet werden (S. 104). Die letzte und wichtigste Frage der historischen Prinzipienlehre ist daher, wie die Geschichtsphilosophie ein Wertsystem gewinnen soll, das den Sinn des gesamten geschichtlichen Verlaufes zu deuten ermöglicht. Es hängt dies davon ab, ob übergeschichtliche Werte gewonnen werden können (S. 110). Wie die Philosophie überhaupt, so fragt die Geschichtsphilosophie nach dem Sinn der Welt oder vielmehr nach dem Sinn des Menschenlebens. Damit sehen wir uns auf eine ebenso notwendige als unlösbare, d. h. unendliche Aufgabe hingewiesen.

Ein dritter und letzter Abschnitt behandelt die Geschichtsphilosophie als Universalgeschichte. Statt der verschwommenen Darstellung weiter im einzelnen zu folgen, wollen wir die zusammenfassenden Schlußworte des Vf.s mitteilen. „Der Philosophie bleibt, nachdem sie das ganze Gebiet des empirischen Seins den Spezialwissenschaften zur Erforschung überlassen und auf eine Erfassung des metaphysischen Wesens der Welt verzichten muß (!), das Reich der Werte als ihr eigentliches Gebiet. Sie hat diese Werte als Werte zu behandeln, nach ihrer Geltung zu fragen und in die teleologischen Wertzusammenhänge einzudringen. Eines der Wertgebiete ist das der Wissenschaft, insofern diese nach der Verwirklichung der Wahrheitswerte strebt, und die Geschichtsphilosophie hat es daher zunächst mit dem Wesen der Geschichtswissenschaft zu tun. Sie begreift sie als die individualisierende Darstellung der einmaligen Entwicklung der Kultur, d. h. des mit Rücksicht auf die Kulturwerte in seiner Individualität bedeutungsvollen Seins und Geschehens“ (S. 133). Heißt das, die Geschichtsphilosophie sei nichts weiter als eine Methodologie der Geschichtswissenschaft als einer Darstellung des Verlaufes menschlicher Kulturbestrebungen?

Der Vf. verkennt das Wesen der Philosophie überhaupt, die, wenn sie nicht bloße Methodenlehre sein will, vor allem Metaphysik — prima philosophia — sein muß. Der Sinn des Menschenlebens kann nur metaphysisch begriffen werden. Ohne wissenschaftliche Erkenntnis der letzten Gründe der Dinge, ohne Gotteserkenntnis kein Verständnis weder des Menschen als Individuums noch desselben als Gattung! Das volle Verständnis der Geschichte vermag aber nur die Offenbarung zu erschließen, da sie allein über Anfang und Abschluß derselben uns belehrt. Denn

Digitized by Google

statt mit dem Dichter zu sagen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, werden wir umgekehrt sagen müssen: das Weltgericht ist die Weltgeschichte, d. h. ihr Sinn und volles Verständnis. Die Geschichte ist die Verwirklichung des Reiches Gottes und findet ihren Abschluß in dem endlichen Triumph des Lichtes über die Mächte der Finsternis.

In der folgenden Abhandlung über Ästhetik v. K. Groos, die einen Überblick über die gegenwärtige Lage dieser Disziplin geben will, sind ebenso wie in der vorausgehenden die methodologischen Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt. Wie im allgemeinen läßt es auch hier die Scheu vor Metaphysik nicht zu einer prinzipiell befriedigenden Erklärung des Wesens des Schönen und der Natur sowie der Ursachen des ästhetischen Genusses kommen, bei allem auf die Detailfragen verwendeten Fleiß und Scharfsinn. Die bekannte thomistische Erklärung des Schönen: pulchra sunt quae visa placent, so wie die Bezeichnung der Elemente des Schönen als Harmonie — Einheit in der Mannigfaltigkeit — Ähnlichkeit, Glanz bleiben in ihrer Geltung unerschüttert bestehen. Dagegen ist es für die Bewegung auf ästhetischem Gebiete charakteristisch, daß sie über ein Schwanken zwischen empirisch-psychologischer Begründung und abstrakt-idealistischer Auffassung nicht hinausgelangt. Evident zeigt sich dies in der Betonung des „Problems der Einfühlung"; mit Hilfe dieses Begriffs wird die Einheit des Mannigfaltigen in subjektivistischem Sinne umgedeutet. Die psychologische Fassung dieser Einheit biete „den Vorteil, das Prinzip der Einstimmigkeit in direkte Verbindung mit dem Prinzip der Einfühlung zu bringen" (S. 171 f.). Fragt man, was unter diesem Prinzip zu denken sei, so werden wir dahin belehrt, daß „bei aller Einfühlung es sich darum handelt, daß die geistigen Inhalte, die das sinnlich Gegebene durch seine wahrnehmbaren Eigenschaften ‚ausdrückt' oder ‚bedeutet', von dem Genießenden nicht in abstrakter Weise, z. B. durch Wortvorstellungen, wie ‚traurig', zornig', ‚emporstrebend', hinzugedacht, sondern in konkreter Weise erlebt werden" (S. 156). Außerdem sollen bei aller Einfühlung die geistigen Inhalte, mag es sich um beseelte oder personifizierte Objekte handeln, aus dem auffassenden Subjekte stammen (S. 156).

Der Vf. unterscheidet eine metaphysische, eine

Digitized by Google

kritische und eine psychologische Behandlung der ästhetischen Probleme. Die letztere sei gegenwärtig im Besitz der Vorherrschaft (S. 136 ff.), werde aber von den Anhängern der kritischen Ästhetik mit beachtenswerten Gründen angegriffen (S. 139). Der Streit ist nach dem Vf. in dem Sinne zu schlichten, daß den Psychologen die der Ästhetik zustehende absolute Normation zwar versagt ist, daß es aber hypothetische Maßstäbe und relative Forderungen gibt, die ihnen offenstehen.

Was nun aber die „absolute" Normation betrifft, so erleidet sie eine wesentliche Einschränkung, durch die sie zur Illusion wird, nämlich durch das der „erkenntnistheoretischen Logik anhaftende „Wenn". Der Unterschied zwischen erkenntnistheoretischer (der kantisch-hegelsche Rest der Metaphysik!) und psychologischer Normation bestehe darin, daß „der Erkenntnistheoretiker von der Annahme oder dem Wunsche (!) ausgeht, daß notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse vorhanden seien, und nach logischer d. h. vom individuellen Erlebnis absehender Methode das Prius aller Einzelerkenntnisse im Begriff der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins überhaupt sucht" (S. 152).

Das Gesagte genügt zur Charakteristik dieser von Kant zu Hegel und von Hegel zu Kant oszillierenden Ästhetik. Uns ist das Schöne eins mit dem Guten und Seienden, von diesen sich dadurch unterscheidend, daß es sowohl eine Beziehung zur Anschauung (intellektuellen Erkenntnis) als auch zum Willen, dessen Wohlgefallen erregt wird, in sich schließt, somit ein Begriff, der nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Metaphysik seine festen Wurzeln hat, also subjektiv und objektiv zugleich begründet ist.

Im wesentlichen dasselbe Bild bietet die Abhandlung W. Windelbands über Geschichte der Philosophie. Als Vf. philosophiegeschichtlicher Werke ist W. anscheinend besonders berufen, seine Stimme auf diesem Gebiete vernehmbar zu machen. Unseren Lesern rufen wir das ausführliche Referat in Erinnerung, das wir in diesem Jahrbuch Bd. 15. S. 18 ff. über seine Geschichte der neueren Philosophie erstattet haben. Die von ihm in der vorliegenden Abhandlung erhobene „fundamentale Forderung, daß der Historiker zwar seinen Stoff nach Wertbeziehungen auszuwählen, zu ordnen und zu verstehen hat, sich aber jeder positiven oder negativen Wertung soviel

Digitized by Google

als menschenmöglich enthalten soll", eine Forderung, deren Erfüllung ein wahres Kunststück darstellen würde: dieser Forderung also hat W. in der angeführten Geschichte so wenig entsprochen, daß er in positiver und negativer Wertung das Menschenmögliche leistete.

Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für diese selbst hat bereits Aristoteles richtig erkannt, sie ist eine vorbereitende, dialektische, nicht aber eine innere, wesentliche, nach aristotelischem Sprachgebrauch logische. Damit ist unser moderner Geschichtschreiber, von Hegel angehaucht, wenn auch nicht inspiriert, nicht zufrieden.

Die lebhafte Beschäftigung der Philosophie mit ihrer Geschichte — so läßt er sich vernehmen — reicht in die große schöpferische Zeit der deutschen Philosophie zurück und entspringt in ihr aus den innersten Motiven der idealistischen Bewegung selbst (S. 175).

Tiefer und energischer als durch die Forschungen F. Schlegels, Schleiermachers und Böckhs habe sich das Verhältnis zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie durch Hegels Lehre gestaltet, womit, was zu allen Zeiten anerkannt werden müsse (!) und wohl auch anerkannt werde, zum erstenmal prinzipiell die Geschichte der Philosophie selbst zu einer Wissenschaft erhoben worden sei (?) (S. 177).

Daß die Philosophie ein weit intimeres Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte habe als irgend eine andere Wissenschaft zu ihrer Geschichte, geben wir bereitwillig zu (S. 178). Ob aber aus den vom Vf. angegebenen Gründen? Als die abstrakteste und schwierigste aller Wissenschaften hat sie das Bedürfnis, sich darüber zu belehren, wie die bedeutendsten Denker über ihr rein intellegibles Objekt[1] urteilten, während Physiker und Mathematiker in der Erfahrung und Kontrolle der Sinne ein sozusagen greifbares Kriterium besitzen.

Ein falscher Standpunkt ist es, wenn man das Interesse an der Geschichte der Philosophie und die Vorliebe für diesen oder jenen Philosophen mit dem innigen Zusammenhang der philosophischen Anschauungen und der Persönlichkeit des Philosophen begründet nach dem Ausspruche

[1] Diesen Charakter des Objekts der Philosophie bezeichnet die Scholastik damit, daß sie erklärt, die Philosophie abstrahiere nicht nur, wie die Mathematik, von der sensiblen, sondern auch von der intellegiblen Materie.

Digitized by Google

Fichtes: was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei (S. 180). Dabei fällt ein Lob ab für den Jubilar, Kuno Fischer, der so meisterhaft es verstanden habe, die Zusammenhänge zwischen Individualität und Lehre der Philosophen aufzudecken. Derselbe K. Fischer, dessen gerühmte Klarheit nicht selten auf einem durch die in den verschiedensten Wendungen dasselbe sagende Wortfülle hervorbrachten Scheine beruht, versteht es aber auch, die moderne Philosophie auf Kosten der scholastischen herauszupreisen, indem er z. B. von den scholastischen Gegnern Descartes' teils schweigt, teils sie in einem lächerlichen Lichte erscheinen läßt.

Die Behauptung, das Beispiel großer Denker wie Descartes und Kant zeige, daß eine intime und ausgebreitete gelehrte Kenntnis des Historischen auch in der Philosophie nicht unerläßlich sei (S. 181), ist nicht berechtigt. Sehen wir von Descartes ab, der die philosophische Vergangenheit nicht zu kennen den Schein erweckte, so blieb die gewiß nicht intime, sondern vielmehr recht oberflächliche Kenntnis Kants von der Geschichte der Philosophie, um nicht zu sagen: Ignoranz derselben, kaum ohne Einfluß auf seine Ansicht von der Abstraktion, die er nur in der Fassung Lockes kannte, indes ihm die scharfsinnigen, auf Grund der aristotelischen Lehre angestellten Erörterungen der Scholastiker eine Terra incognita blieben.

Die idealistische Strömung, die von Kant ihren Ausgang genommen, verlangt ein philosophisches Verständnis der Geschichte der Philosophie, deren Gegenstand die Entwicklung wesentlich ist (also eine veränderliche Wahrheit!). Gegenstand der Philosophie aber ist dieser Richtung nicht die menschliche Vernunft als empirisch gegebener Zusammenhang, sondern die Vernunft in ihrer überempirischen, allgemeingültigen Bestimmtheit — die Weltvernunft (S. 182 f.).

Zwei Gedanken sind hier ausgesprochen. Erstens die Kantisch-Hegelsche Vernunft ist die Weltvernunft, die absolute, die göttliche Vernunft. Hieraus erklärt sich, wie im „deutschen Idealismus" die Weltvernunft zur menschlichen herabgesetzt, die menschliche zur göttlichen hinaufgeschraubt wird. Zweitens erklärt es sich, daß alle Systeme nur Versuche sind, die Weltvernunft zum Ausdruck zu bringen. Daher die Geschichte der Philosophie ein wesentlicher Bestandteil derselben. Die Philosophie kann nie

Digitized by Google

fertig und immer nur in der fortschreitenden Aneignung des übergreifenden Vernunftinhalts begriffen sein (S. 184).

Daraus, daß die Erforschung der Vernunftwahrheiten ihren Ausgang immer nur von der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft nehmen kann, erklärt sich der Gegensatz der Friesschen „psychischen Anthropologie" und des Hegelschen „historischen Idealismus", obgleich beide aus Kantscher Wurzel entsprangen (S. 184).

„Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht naturnotwendig gegeben, sondern historisch aufgegeben" (S. 185).[1]

„Wir ersehen in der Lehre eines großen Denkers mehr als den Reflex seiner eigenen Persönlichkeit, wir erkennen darin den verdichteten und begrifflich geformten Vernunftinhalt seines Zeitalters" (S. 186).

Also ist Fichte im Unrecht, wenn er meint, wie der Philosoph ist, so sei auch seine Philosophie? Der Vf. verweist auf das Kulturleben, vor allem auf die eigene Geschichte der Philosophie als wesentlichen Bestimmungsgrund ihrer jeweiligen Gestalt.

„Das historisch Gegebene der Werte ist das Objekt für die philosophische Kritik" (S. 187).[2]

Trotzdem „kann die Geschichte der Philosophie begrifflich ebensowenig konstruiert werden wie irgend eine andere historische Disziplin" (S. 189). Damit ist Hegel desavouiert und im wesentlichen das über die innere Bedeutung der Geschichte für die Philosophie Gesagte zurückgenommen.

Am Schlusse werden drei Ziele der Philosophiegeschichte unterschieden, das historische, das allgemein literarische, das philosophische. Wir lassen uns diese Einteilung gefallen, verstehen aber unter dem philosophischen Ziele eine Kritik, die von einem objektiven Maßstab getragen ist. Einen solchen bieten — abgesehen von der für den Gläubigen maßgebenden Norm der Offenbarungswahrheiten, die obersten Prinzipien der Vernunft. Systeme, die wie das Millsche das Kausalprinzip, oder wie das Hegelsche das Prinzip des Widerspruchs negieren, gelten uns von vornherein als falsch. Wendet man uns ein, das sei ein billiges Verfahren, Erzeugnisse höchsten menschlichen Scharfsinns abzutun, so antworten wir, daß

[1] Vom Vf. unterstrichen. [2] Vom Vf. unterstrichen.

Digitized by Google

ein Kartenhaus, mag es noch so kunstvoll aufgebaut sein, durch einen Fingerdruck zusammenstürzt. Mögen also philosophische Systeme geschichtlich noch so bedeutsam erscheinen, wenn sie vor dem Richterstuhl evidenter Vernunftwahrheiten nicht bestehen, müssen sie als verfehlt bezeichnet werden.

Der Vf. spricht sich endlich über die Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie aus. Am meisten rückständig sei die gelehrte Durcharbeitung der mittelalterlichen Philosophie. Ungünstig wirke unter anderem, daß durch Einflüsse, die mit der Wissenschaft nichts zu tun haben (Sie meinen, Herr Windelband?), einseitig auf eine besondere Richtung, die thomistische, das Interesse geleitet wird, weshalb es für die bedeutendsten Denker des Mittelalters, Duns Scotus und Occam noch an jeder adäquaten monographischen Behandlung fehle. Wir begreifen die Sympathien des Vf.s für diese beiden Denker; der eine ist durch seinen Formalismus ein Vorläufer der idealistischen, der andere durch seine Theorie der Begriffe ein solcher der neueren Philosophie überhaupt und des Empirismus im besonderen. Wenn aber W. meint, die thomistische Bewegung habe mit der Wissenschaft nichts zu tun, so täuscht er sich. Sie hat ihren tieferen Grund in dem verzweifelten Stande der modernen Philosophie. Wir prüfen die Systeme eben nach ihrem Wahrheitsgehalt, nicht aber nach den Bedürfnissen eines veränderlichen Zeitgeistes, der eine Wahrheit mit wächserner Nase will.

Bei solchen Ansichten ist es nicht zu verwundern, wenn Windelband im Literaturverzeichnis S. 199 zwar seine eigenen, übrigens recht schön geschriebenen, aber das Urteil irreführenden Werke aufführt, dagegen aber die Arbeiten eines H. Ritter, von Stöckl, Haffner u. a. ganz zu schweigen, ignoriert. Das ist wohl moderne Objektivität!

Der Vf. der Schrift (4.): Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechts, Bruno Stern, knüpft an die Arbeiten von Wilh. Stern an, mit deren wesentlichem Inhalt wir die Leser des Jahrbuchs bereits bekannt gemacht haben (S. 31 ff. des lauf. Jahrg.). Auf die Ansicht des Vf.s vom Wesen der Ethik, die er von jeder Metaphysik und transzendenten Auffassung losgelöst wissen will, läßt sich das „philosophische Strafrecht" nicht befriedigend begründen. Grundlage desselben kann nur

Digitized by Google

eine objektive, von menschlicher Willkür unabhängige und aus einem absoluten Willen stammende sittliche Weltordnung sein.

Die vorliegende Schrift behandelt in fünf Abschnitten die allgemeinen Grundlagen des Strafrechts, das Wesen des Verbrechens, das der Strafe, die Freiheit des Willens, Kultur und Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zum Strafrecht.

Im Literaturverzeichnis vermissen wir die einschlägigen Schriften katholischer Autoren wie Gutberlet und Cathrein. Diese bereits an Windelband gerügte Einseitigkeit ist gerade kein Merkmal unbefangener Forschung.

Im ersten Abschnitt verwirft der Vf. zwar die Lehre Lombrosos, rühmt aber sein „Verdienst," die Strafrechtswissenschaft auf die empirische Methode hingewiesen zu haben. Weiterhin erklärt er sich gegen dogmatische und metaphysische Voraussetzungen und erklärt sich für die positivistische Richtung Comtes, betont aber noch mehr den kritischen Standpunkt Kants und bekennt sich zu dem Agnostizismus Du Bois-Reymonds, der sich inbezug auf jede wissenschaftliche Erkenntnis ein ewiges Verdienst erworben habe (S. 10), indem er lehre, daß wir nur dann von Naturerkennen reden können, wenn wir alle Qualität auf quantitative Verhältnisse zurückgeführt haben. Wir brauchen kaum zu sagen, daß ein solches „wissenschaftliches" Verfahren dem Gebaren eines Menschen gleicht, der sich ein Auge ausreißt, um mit dem anderen besser sehen zu können.

Was Du Bois und andere ausgesprochen, daß es unmöglich sei, aus materiellen Bewegungen die psychischen Erscheinungen zu erklären, ist doch eine von Aristoteles und der Scholastik nicht bloß ausgesprochene, sondern auch begründete Erkenntnis. Eines unterscheidet sie aber von Du Bois und Genossen, daß sie eine solche Erklärung überhaupt nicht postulierten, sondern das Psychische als eine höhere Daseinsform anerkannten, um nicht dem Manne zu gleichen, der mit dem Kopfe an die Wand rennt, d. h. sich eine Aufgabe setzt, deren Unlösbarkeit er sich selbst eingesteht. Es ist reine Willkür, zu behaupten, nur die mechanische Erklärung sei wissenschaftliche Erklärung.

Der Vf. wendet sich alsdann der historischen Erklärung zu. Es stimmt aber schlecht zu seinem positivistischen Standpunkt, wenn er die an sich ja vollkommen

Digitized by Google

richtige Bemerkung macht, die Annahme einer rein historischen Entwicklung des Rechts sei schon deshalb nicht richtig, weil der Rechtsgedanke unzweifelhaft ein allgemein menschlicher sei und überall gewisse feste Punkte zum Vorschein kommen, die sich, wo überhaupt von Recht die Rede ist, in ihren fundamentalen Formen bemerkbar machen (S. 15.)

Das Recht will der Vf. — wie es der Wahrheit entspricht — auf Ethik begründet wissen, macht aber diese Begründung wieder illusorisch, indem er die Ethik aus einem ursprünglichen Triebe, einer natürlichen Anlage (S. 19) ableitet, was zu der Ansicht verleiten könnte, Egoismus sei die Quelle aller menschlichen Handlungen. Demgegenüber betont der Vf. selbst die Existenz von Handlungen, eben der sittlichen, die dem Egoismus entgegengesetzt sind.

Von Sittlichkeit kann doch nur da die Rede sein, wo ein wirkliches Handeln, d. h. bewußte, vernunftgemäße Tätigkeit stattfindet, weshalb von einem sittlichen Handeln im Tierreich füglich nicht geredet werden kann (S. 21), wenn auch zuzugeben ist, daß die auf den Fortbestand der Gattung gerichteten Triebe ihrem Wesen nach nicht egoistische sind. Der Gegensatz tritt eben erst im vernünftigen, selbstbewußt tätigen Wesen auf.

Daß das Recht der Verwirklichung der Gerechtigkeit diene, also angebliches (positives) Recht, das der Gerechtigkeit widerspricht, in Wahrheit Unrecht sei, ist eine der richtigen Bemerkungen des Vf.s. Dagegen ist die Behauptung zurückzuweisen, daß die Ethik in das Gefühlsleben zu verweisen sei (S. 23). Ferner: eine Ethik, die sich des Kantschen Kritizismus bedient und alles Physische und Psychische als Erscheinungen behandelt, müßte mit Kant die Willensfreiheit, ohne die kein sittliches Handeln bestehen kann, in ein überempirisches (intellegibles) Gebiet verweisen, eine Annahme, die dem positivistischen Standpunkt des Vf.s widerspricht.

Auf die Erklärung des Ursprungs der Sittlichkeit aus der Reaktion gegen störende Einflüsse auf das Gefühlsleben, ist nicht notwendig, näher einzugehen (S. 28). Ebensowenig auf die Annahme, Triebe beruhten auf ursprünglich bewußten und vererbten Handlungen (S. 34).

Verbrechen sei Steigerung der menschlichen Karikatur (!). Doch wird das „legale“ vom moralischen Verbrechen

Digitized by Google

richtig unterschieden (entsprechend der oben erwähnten Auffassung des Rechts). „In allen Fällen wurzelt das Verbrechen im Egoismus“ (S. 39). Lombrosos delinquente nato wird vom Vf. zurückgewiesen. Die menschliche Karikatur finde sich schon in den Anlagen und Verhältnissen des Normalmenschen vor und habe ihren Hintergrund in dem Widerspruch zwischen metaphysischem Streben und empirischem Können (S. 45). Somit wäre der Mensch von Natur eine Mißgeburt, was an das Radikalböse des kritischen Philosophen erinnert.

Der Vf. bestreitet die Existenz eines Naturrechtes, beruft sich aber trotzdem zur Begründung der Strafe auf ein „Vernunftrecht“. Er verwirft als einseitige Theorien die der Besserung und Abschreckung; auch die Notwehrtheorie sei ungenügend. Die Rechtfertigung der Todesstrafe findet er (jedoch nur im Falle des Mordes) in der notwendigen Sicherung durch absolute Beseitigung des Verbrechers, abgesehen von der Vergeltung, die streng genommen allein schon die Todestrafe erheischen würde.

In dem Abschnitt über die Willensfreiheit lehnt der Vf. nicht nur die Leugnung derselben sowie den (absoluten) Indeterminismus ab, sondern auch die Kant-Schopenhauersche Ansicht von einer transzendentalen Freiheit, wo nach das Ich als Angehöriger der intellegiblen Welt frei, „auf Erden“ aber der „Kausalität“ unterworfen ist. Er selbst setzt das Wesen der Willensfreiheit „in die Unbestimmbarkeit des Willens durch äußere Motive und ausschließliche Bestimmbarkeit desselben durch innere psychische Kräfte“ (S. 85). Dagegen ist zu erinnern, daß der wahre Begriff der Freiheit sowohl äußere (Zwang) als innere Notwendigkeit ausschließt. Freiheit in diesem Sinne widerspricht keineswegs dem Kausalprinzip, da der freie Akt im Willen seine wirkende, im Zwecke seine Finalursache besitzt. Nur ist ein höchster und letzter Zweck anzunehmen, der nicht frei, wie untergeordnete Zwecke und Mittel, sondern notwendig gewollt wird.

Unser Schlußurteil geht dahin, daß das positivistische Strafrecht des Vf.s an inneren Widersprüchen leidet, die nur durch Preisgebung des positivistischen Standpunkts behoben werden können.

Das Thema des philosophischen Strafrechts wird ebenfalls behandelt in der Schrift V. Cathreins (5): Die Grundbegriffe des Strafrechts, eine rechtsphilosophische

Studie. Bezugnehmend auf die Vorbereitung einer neuen Strafrechtsordnung für das Deutsche Reich richtet sich die Darstellung des Vf.s vorwiegend gegen die beiden positivistischen Schulen, die anthropologische und soziologische, die eine Reform des Strafrechts auf positivistischer Grundlage anstreben, die Willensfreiheit leugnen und, die Evolutionstheorie auf den Menschen anwendend, demselben keine wesentlich höher gearteten Kräfte zuerkennen, als sonst in der Natur sich vorfinden (S. 6 f.).

Das Resultat seiner Auseinandersetzungen faßt C. in folgenden Worten zusammen: „Abgesehen von einzelnen beherzigenswerten Reformvorschlägen, die aber mit ihren Grundanschauungen nicht notwendig zusammenhangen, ja denselben eher widersprechen, ist sie (die positivistische Lehre) mit aller Entschiedenheit abzulehnen."

„Sie geht von einer falschen, der gesunden Philosophie wie dem positiven Christentum widersprechenden Grundlage aus, indem sie die Willensfreiheit des Menschen leugnet. Dadurch wird sie genötigt, die Begriffe: Schuld, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu inhaltsleeren, nichtssagenden Ausdrücken zu verflüchtigen, die Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn niederzureißen und jede Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit zu beseitigen."

„Die Strafe verliert ihren sühnenden Charakter und wird zu einer bloßen Sicherheitsmaßregel herabgedrückt, wie man sie auch gegen gefährliche Tiere und wahnsinnige Menschen in Anwendung bringt. Der Richter wird in eine völlig untergeordnete Stellung gedrängt. Ihm bleibt nur noch die Aufgabe, die Straftat zu konstatieren. Die Hauptrolle übernehmen die Strafvollzugsbeamten . . . Es ist gewiß eine merkwürdige Ironie der Geschichte, daß diese die persönliche Freiheit so schwer bedrohende Theorie von Anhängern des Liberalismus ausgeht, die sich sonst als Vorkämpfer und Beschützer der Freiheit ausgeben" (S. 168).

Im einzelnen sei der Widerspruch hervorgehoben, der darin liegt, daß die neue Strafrechtstheorie mit Kant[1] die Freiheit als mit dem Kausalprinzip unvereinbar leugnet, hinwiederum aber die Objektivität dieses Prinzips in Abrede stellt, um nicht eine erste Ursache annehmen zu

[1] Der übrigens jenseits der empirischen Bedingtheit eine „transzendentale" Freiheit des Willens annimmt.

Digitized by Google

müssen, als ob ein Kausalzusammenhang der menschlichen Handlungen ohne die Objektivität des Kausalprinzips denkbar wäre (S. 122).

Mit Recht beruft sich der Vf. in der eminent praktischen Frage des Strafrechts auf die allgemeine Volksüberzeugung (S. 16 f.), den sensus communis, wiewohl dieser keineswegs als höchstes Kriterium in Anspruch genommen werden kann, da dieses nicht eines der äußeren, sondern notwendig ein inneres, und zwar ein inneres objektives ist. Sicherlich will der Vf. nicht der Erkenntnistheorie des „common sense" das Wort reden (S. 58).

Die durch Schärfe der Begriffsbestimmungen, Bündigkeit der Beweisführung, strenge Objektivität in der Polemik und eine lichtvolle, im besten Sinne populäre Darstellung ausgezeichnete Schrift des wie kaum ein anderer in Fragen der Moral und des Rechts kompetenten Vf.s kann allen Interessenten, besonders Juristen und Volksvertretern zur Orientierung über die einschlägigen Fragen nicht dringend genug empfohlen werden.

Die Schrift von Dr. W. Schultz (6): Pythagoras und Heraklit, bestätigt eine Beobachtung, der wir bei einer früheren Gelegenheit bereits Ausdruck gegeben,[1] nämlich, daß der Abfall von Aristoteles und der klassischen Scholastik die Philosophie im wesentlichen auf den Standpunkt der voraristotelischen, beziehungsweise vorsokratischen Systeme zurück-, also den Rückfall in unvollkommenere Denkrichtungen herbeiführte. Insbesondere ist es Heraklit, der dem Vf. zufolge schlagende Analogien mit philosophischen Erscheinungen neuestens Datums bietet.

Wie das Vorwort erklärt, soll das vorliegende Heft eine Reihe von Studien der Vorsokratiker eröffnen und sein Thema vom rein philosophischen Standpunkt aus behandeln (S. 3).

Der erste Teil (Pythagoras) gibt auf Grund der „mangelhaften Überlieferung eine Darstellung der pythagoreischen Lehren. Konkrete Anlässe, wirkliche Kenntnisse, aus denen heraus die Spekulation zu ihren Abstraktionen komme, machen (meint der Vf. S. 19) den eigentlichen, philosophischen (?) Wert des Pythagoreismus aus. Pythagoras

[1] Görresgesellschaft z. Pfl. d. W. Jahresbericht der Sektion für Philosophie für d. Jahr 1883 S. 9 f.

Digitized by Google

war es, der eine reine Geometrie der räumlichen Gebilde anbahnte (ebd.). Gewicht wird gelegt auf die Stimmungswerte; eine richtige Beurteilung müsse diese heranziehen, um die Fruchtbarkeit der pythagoreischen Zahlenmystik und ihre Annäherung an die gegenwärtige astronomische Weltanschauung nach ihrem Ursprung zu erfassen (S. 25 f.). Der Begriff des Wesens sei der zentrale Begriff des Systems. Sprechen und Handeln sollen sich nach dem Wesen der Dinge richten, das sei der Grundgedanke der Speiseverbote und Reinigungsvorschriften (S. 29).

Neues sagt uns damit der Vf. nicht. Zahl, Maß, Harmonie im Objekt wie im Subjekt ist das Wesentliche und Anzustrebende. Es ist eine Vorstufe der höheren, begrifflichen Auffassung durch die sokratische Schule.

Der zweite Teil, Herakleitos, enthält eine Darstellung der „Quellen" (S. 33 ff.) und des „Systems" (S. 47 ff.). Eine Reihe von Anmerkungen (S. 87 bis Schluß) sucht Übersetzung und Auffassung des Vf.s zu rechtfertigen.

Wie bekannt, lauten die Aussprüche Heraklits recht dunkel. Sie klingen aphoristisch. Gleichwohl sei es gewagt, Heraklit auf Grund mancher inhaltlicher Verwandtschaft mit Nietzsche zum ersten Aphoristen zu machen. Selbst wenn man ihm die Aphorismenform zuerkenne, werden sich die überlieferten Fragmente von modernen Aphorismen wesentlich dadurch unterscheiden, daß sie bei Heraklit in ein System eisern eingegliedert seien (S. 95).

Wir heben nur einzelnes hervor. Der das All bedeutende Pan ist ein Hirte der Widernisse (sic), doppeltgestaltig, oben sanft, unten rauh, als Sohn des Hermes entweder der Logos oder dessen Bruder. Der Schöpfer der Weltordnung heißt Hermes als der die Worte Ersinnende. „Der Ordner des Weltalls erfand das Spiel, der ewige Götterknabe, der die Steine hierhin und dorthin setzt (S. 48). Gleichwohl hat die Weltordnung kein Gott geschaffen, sie ist das Werk der Notwendigkeit, die das Entgegengesetzte vereinigt wie der Bogen (S. 49).

Die Welt entsteht aus Feuer und vergeht im Feuer. „Das ist das Wesen der Welt, das ist das Feuer, das ist Hermes, das ist Zeit, so waltet Dike mit ihren Schergen" (S. 50).

„Denn ein Kind ist der Mann gegenüber der Gottheit, wie der Knabe gegenüber dem Mann" (A. a. O.).

An Kunstrichtungen ihrer Zeit läßt sich das Verhältnis

Digitized by Google

zwischen Pythagoras und Heraklit erörtern. Künstlerische Voraussetzungen sind der Boden, auf welchem die architektonisch angelegte und durchgeführte Philosophie des Pythagoras erstand (S. 52 f.). Heraklit benützt die pythagoräische Weisheit als Vorstufe, bildet aber ihre Elemente nach dem Stilprinzip der Dreiheit um. In den Gegensätzen: Gott und Mensch, Himmel und Erde, oben und unten und ihren Bindegliedern als dritten liegt ein der altjonischen Kunst von Magnesia und Ephesus ähnlicher Stil (S. 54).

In Heraklits Sinne ist Kunst Nachahmung der Natur, jedoch als triebmäßige Wiederholung des Weltalls, nicht als gewollte, zweckmäßige Tätigkeit gedacht (S. 60).

Die Sprache ist für Heraklit Nachahmung des Makrokosmos im Mikrokosmos (S. 61). Eine Analogie bieten Zauberformeln, die durch die Macht geheimer Namen, die das wahre Wesen der Götter und kosmischen Gewalten enthalten, sich das Naturgeschehen unterwerfen wollen (S. 62).

Das Subjekt ist auf das Objekt geordnet durch Organe: wie wir mit dem Gehör den Schall wahrnehmen, so mit dem Munde die Rede (sic! S. 65).

„Heraklit betrachtet das All wie seine Vorgänger, Pythagoras und Anaximander, unter dem Gesichtspunkt des Analogieschlusses vom Großen auf das Kleine, von formell abgeschlossenen Systemen auf andere ähnliche Systeme, vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos und umgekehrt, so daß ihm Erkennen und Wissen nur Widerschein des Logos im Menschen ist“ (S. 66).

„In den Gegensätzen liegt die Vollendung der Welt. Licht und Dunkel, Warm und Kalt, Troken und Feucht, Gesund und Krank, Angenehm und Unangenehm, Gut und Böse, Überfluß und Hunger, Ruhe und Mühsal sind Gegensätze. Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Mühe die Ruhe ... Was vom Teil gilt, gilt vom Ganzen: die Welt wäre nicht vollkommen, wenn sie nicht unvollkommen wäre“ (S. 79 f.).

Den Gedanken der verlöschenden und wieder auflodernden Welten spinnt der Vf. weiter und leitet ihn in modernes Fahrwasser (S. 80 ff.).

In den Anmerkungen zieht der Vf. eine Parallele zwischen Heraklit und Nietzsche (S. 97). Wir sind der Ansicht, daß in dieser Parallele, die allerdings keine Gleichstellung sein soll, dem griechischen Philosophen unrecht

Digitized by Google

geschieht. In den begrifflich ungeklärten Lehren des dunklen Philosophen sind gleichwohl die Keime enthalten, die in der sokratischen Schule zur Entfaltung gelangten. Das Verhältnis des Göttlichen zum All, des Makrokosmus zum Mikrokosmus erhalten in der Idee einer universalen, schöpferischen Intelligenz, in dem aristotelischen Begriff des reinen über alle Gegensätze erhabenen, von der den Geschöpfen zugemischten Potenzialität, den in ihnen sich bekämpfenden Gegensätzen freien Actus ihren wahren und vollkommenen Sinn. In dem Gange der Philosophie von Pythagoras und Heraklit zu Platon und Aristoteles gibt sich eine aufsteigende Bewegung zu erkennen. Dagegen führt von Kant zu Nietzsche ein absteigender Weg.

Die vorchristliche Philosophie gleicht der am Gewebe arbeitenden, die Philosophie seit Bakon und Descartes der es wieder auflösenden Penelope.

Von diesem Gesichtspunkt ist die tiefere Ergründung der vorsokratischen Systeme als eine lehrreiche Arbeit zu begrüßen.

ZUR GESCHICHTE DER QUALITATES OCCULTAE.

Von Dr. IGNAZ WILD.

Dieser Ausdruck wird, so wie dem Vf. bis vor zwei Jahren, wohl den meisten Jüngern der scholastischen Philosophie unbekannt geblieben sein. Ich war also nicht wenig verwundert, im Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe von Kirchner-Michaelis 4. Aufl. 1903 unter „Substanz“ zu lesen: „Im Mittelalter berief man sich auf die Existenz gewisser verborgener Eigenschaften (qualitates occultae) der Dinge und suchte in ihnen das Substantielle der Dinge. Man dachte an Platos Ideen oder an Aristoteles' Form.“ Und R. Eisler schreibt im Wörterbuch der philosophischen Begriffe 2. Aufl. unter „Kraft“: „Die Scholastiker betrachten als Kräfte die formae substantiales und die qualitates occultae.“ Schon i. J. 1881 schrieb

Digitized by Google

T. Pesch in „Das Weltphänomen, eine erkenntnistheoretische Studie“ S. 127, daß die in den letzten Jahrhunderten so viel verleumdeten qualitates occultae nunmehr zum wissenschaftlichen Schimpfwort geworden seien.

Eine kurze historische Darlegung wird, wie ich glaube, nicht ohne Nutzen sein. Die Quellen und die Literatur sind in dem Maße herangezogen, daß die Hauptpunkte sich mit hinreichender Sicherheit herausstellen werden. Für einige wichtige Angaben bin ich Herrn Prof. Commer zum Danke verpflichtet. Ich werde nach einer kurzen Übersicht der peripatetischen Lehre von den Qualitäten die Aussprüche über die occulten chronologisch anführen, wobei nur Descartes eine Epoche bildet.

1. Die Aristotelische Qualitätenlehre.

Von den vier bekannten Arten der Qualitäten kommen für die Körper hauptsächlich oder ausschließlich die zwei letzten inbetracht, nämlich die sinnfälligen Eigenschaften und die Gestalt; die zwei ersten Klassen gehören den Lebewesen an. Die Sinnesqualitäten teilen sich in erste und zweite. Die ersten, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, bilden die wesentlichen Unterschiede der vier Elemente. Aus ihnen gehen die meisten anderen fühlbaren Beschaffenheiten hervor, jedoch nicht alle. Denn die Schwere und Leichtigkeit sowie das Licht hatten andere Ursachen. Jene vier wurden nur insofern primae genannt, als sie bei der Mischung der Körper durch gegenseitige Einwirkung deren substantielle Veränderung bewirkten.

Gegen diese Theorie ergab sich der Einwand, den uns Joannes a S. Thoma, Philos. nat. Pars II qu. X art. I berichtet: Quod si dicas, num praeter istas qualitates admittendae sint aliae virtuales in elementis, quae dicuntur tales, quia mediis ipsis substantia elementi producit ipsas quatuor primas (nam cum aqua vehementer calefit, nihil retinet de frigiditate formali, tamen retinet aliquid de virtuali, quia potest expellere per se illum calorem), respondetur, aliquos ita sentire, quod dentur istae qualitates virtuales, quales etiam inveniuntur in aliquibus mixtis, sicut piper et vinum dicuntur virtualiter calida, et alia inveniuntur virtualiter frigida.

Jene Qualitates virtuales elementorum, von denen schon Marsilius von Inghen berichtet, werden von diesem

Digitized by Google

sowie von Albert von Sachsen, Suarez, Arriaga, überhaupt von allen verworfen, bei denen ich sie erwähnt fand. Jo. a S. Thoma sagt gegen sie a. a. O.: In elementis non possumus illas admittere sicut in mixtis. Nam vel illa qualitas virtualis est per se sensibilis vel non. Si non, est qualitas ignota et non convenit primo corpori per se sensibili, quale est elementum; omnes enim qualitates eius sensibiles sunt. Quodsi in aliquibus mixtis istae qualitates virtuales inveniuntur, non est ad illud munus, ut videlicet agant in se ipsa, sed ut agant in alia. Man schrieb die Abkühlung des Wassers der Substanz selbst zu. Graf Franz Dietrichstein sagt dazu in den 1661 zu Wien verteidigten Quaestiones philosophicae, Pars I qu. 6 n. 6: Ad Deum autem vel qualitatem occultam recurrere, quando potest aliud sufficiens principium assignari, non est Philosophi.

Ein zweiter Einwand ergab sich aus den durch chemische Vorgänge bewirkten Temperaturänderungen, wie sie der Genuß von Pfeffer oder Wein im Körper hervorruft. Sie schienen sich nicht aus den primae qualitates ableiten zu lassen. Jo. a S. Thoma gibt a. a. O. folgende Erklärung: Cum mixta fiant ex elementis, contingit in aliquibus tale fieri temperamentum ut calor vel frigus praedominetur; et cum illud temperamentum mixti a stomacho dissolvitur, prodit fortius illa qualitas praedominans. Ich finde diese Qualitäten zuerst bei Jo. Velcurio besprochen, der um 1533 in Wittenberg lehrte. Er hinterließ eine wenig umfangreiche Schrift: Commentarii in universam Physicam Aristotelis. Lib. II c. 23 de qualitatibus secundis sagt er: His etiam connumerari possunt illae quas vocant virtuales qualitates, id est virtutes atque vires occultae in corporibus naturalibus, ut herbarum atque gemmarum vires occultae, ut fructuum et lignorum vires. Utpote quod vinum alioquin frigidum calefacit tamen, quod Urtica urit, quod Enula campana aut Elenium affert hilaritatem sicut et Buglossa, et sic de aliis virtutibus quorum libet corporum. Nam huiusmodi virtutes insitae sunt corporibus procul dubio per temperaturam elementorum et qualitatum primarum, quae suas vires communicant mixtis, ut quia Vinum est aerium ideoque penetrabile est et calefacit atque humectat. Sic Urtica igneae naturae urit, Piper incendit, Sulphur exsiccat. Tametsi vero non potest omnino dari certa ratio ubique istarum

Digitized by Google

virium atque virtutum occultarum in corporibus, quae Deus et natura sic dotavit et ornavit tam efficacibus qualitatibus, tamen ingeniosi homines vel medici in plerisque sunt consulendi. Possunt enim aliquid certi iudicare de istis viribus occultis, quomodo ex qualitatum primarum et elementorum temperatura proveniant. Ut autem difficilis sic et supervacanea quaestio est, an istae virtutes sint a formis et ab activis qualitatibus corporum separatae.

Card. Toletus schreibt in dem um 1580 erschienenen Kommentar in L. II de Gen. et Corr. c. 2 qu. 2: Aliquae sunt qualitates vere alterativae alteratione corruptiva, tamen primae non sunt; eo quod tales virtutes ex mutatione illarum primarum processerunt, ut patet de calore virtuali vini aceti et multorum aliorum mixtorum, quae usum medicamentorum praebent. Jac. Zabarella schrieb 1589 Lib. 2 de rebus nat. c. 9: Medici distinguere solent inter qualitates actuales et potentiales seu virtuales. Dicunt enim vinum et papaver habere frigus actuale sed calorem virtualem. Tactu enim sentiuntur frigida, sunt tamen maxime calefactiva. Cuius rationem discriminis cum ego saepe a plurimis medicis quaesierim, numquam ab aliquo intelligere potui.

Es gab jedoch eine andere Klasse teils wirklicher, teils bloß geglaubter Kräfte, welche man nicht aus den Eigenschaften der Elemente für erklärbar hielt. Man nannte sie virtutes occultae, influentiae; erst zu Ende des XVI. Jahrhundertes bildete sich dafür der Terminus: Qualitates occultae.

2. Die Qualitates occultae bis Descartes.

Beginnen wir mit Albertus M., der uns über die Sache gute Auskunft geben wird. De mineralibus C. I. 1. tract. 1. c. 6. sagt er: Virtutes lapidum invenimus, quae non sunt alicuius elementi, sicut fugare venenum, pellere antraces, antrahere vel pellere ferrum, de quibus communis est sententia omnium sapientium, quod haec virtus est sequela speciei et formae lapidis huius vel istius. L. 2. tr. 1. c. 1. de virtutibus lapidum pretiosorum heißt es: Causa virtutum lapidum occulta est valde. Magnetem videmus ferrum attrahere et adamantem virtutem illam in magnete restringere. Adhuc autem expertum est saphiros aliquos antraces fugare, et unum talem vidimus oculis nostris. Hoc etiam ab omnibus vulgatum est, et non potest

Digitized by Google

esse quin in toto vel in parte sit verum, quod ab omnibus communiter est dictum. Er schließt dann die Meinung einiger Pythagoreer aus, daß diese Kräfte von Seelen der Mineralien herrühren, sowie die anderer, daß alles voll von Göttern sei, oder daß Teile der Gottheit diese Kräfte bewirken, und fährt dann fort: Propter quod etiam haec et similia quasi derisoria relinquentes, dicamus lapides absque omni ambiguitate virtutes mirabilium effectuum habere, quae quidem virtutes insunt eisdem non ex componentibus, sed compositum consequuntur ex causa quam infra demonstrabimus. Im folgenden Kapitel wird berichtet, Alexander Graecus leite diese Kräfte von den qualitates elementares ab, Plato von den Ideen. Probationem autem huiusmodi sententiae non quidem ex Platone, sed a Platonicis sicut ab Apuleio et quibusdam aliis collegimus. Hermes et quidam sequaces eius et Indorum plurimi dicebant omnium inferiorum virtutes esse a stellis et imaginibus coelorum. Avicenna autem et quidam sequaces dixerunt, in omnibus naturis quaedam apparere prodigia ex imaginatione superiorum motorum. Dies geschehe auf ähnliche Weise, wie in uns durch die Phantasie Bewegungen hervorgerufen werden. Im 4. Kapitel fährt er fort: Refutatis igitur omnibus his dicimus cum Constantino[1] et aliis quibusdam, quod virtus lapidis causatur ab ipsa lapidis specie et forma substantiali . . . Si haec forma consideretur ut est (a?) virtutibus coelestibus primo multiplicatis per superiores et inferiores et omnes imagines et circulos, quos duodecim signa cum stellis suis distribuunt, super horizontem rei illius cui influitur forma, et 2. secundum quod ad eam operantem sunt virtutes elementales, erit ipsa forma multiplex valde, et sic multorum erit effectiva.

De vegetabilibus l. 5. tr. 2. c. 6. sagt Albertus: Quaedam sunt cibus animalium et quaedam sunt medicina eorum et quaedam sunt simul cibus et medicina. Et alia quidem sagacitate naturae deprehendunt in plantis iuvamen et nocumentum, et fugiunt ea quae nocent et colligunt ea quae adiuvant. Sicut dicitur mustela morsa a serpente vel bufone colligere plantaginem et evadere. Similiter

[1] Constantinus Africanus lebte um 1050. Nachdem er den Orient bereist hatte, ließ er sich in Montecassino nieder. Er übersetzte medizinische Schriften, besonders die des Galenus und Hippokrates. (Überweg-Heinze.)

Digitized by Google

autem est et in aliis quibusdam. Has autem operationes non possumus simplicibus qualitatibus attribuere, sed potius qualitas activa vel passiva habet aliquam vel plures harum operationum a virtute coelesti, quae est in specie plantae hoc operantis. Der Glaube an die Einwirkung der Himmelskörper lag im aristotelischen Weltsystem sehr nahe; er ist übrigens eine uralte Überlieferung. Von den Heilkräften der Edelsteine schrieb noch der berühmte Robert Boyle (1627—1690) ein Werk: De origine et virtutibus gemmarum. Er erklärte sie durch die Verdunstung sehr wirksamer Substanzen, welche bei der Bildung der Edelsteine in denselben eingeschlossen blieben.

Thomas von Aquin bespricht unseren Gegenstand im Opusc. 34 ed. Rom.: De occultis operibus naturae ad quendam militem, seu de impressione corporum coelestium. Er sagt: Sunt quaedam operationes corporum, quae a virtutibus elementorum causari non possunt: puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant et determinatis corporis partibus. Er schließt weiter, daß solche Tätigkeiten, die regelmäßig eintreten, von einer Kraft herrühren, die aus der forma substantialis fließt . . . Relinquitur igitur, quod principium formarum talium corporum corruptibilium sint corpora coelestia. Die gleichen Gedanken enthält Quodl. 12 art. 13: Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta. Ferner de spir. creat. art. 2c. wo es heißt: Forma corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis coelestis, ut quod magnes attrahit ferrum, et sapphyrus curat apostema. Roger Baco setzte große Hoffnungen auf die Erforschung der Naturkräfte. Er sah manche Entdeckungen der Neuzeit im Geiste voraus, hegte aber auch übertriebene Erwartungen. Es gehört hieher vor allem seine Schrift: De secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae, auch de mirabili potestate artis et naturae betitelt. Aus derselben gibt K. Werner in der Abhandlung: Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Baco, Sitzungsberichte der k. Ak. der W. Bd. 93 S. 550 & 551 folgende Gedanken an: „Wie der Mensch zufolge der Unterordnung der natürlichen Kräfte seines Wesens unter den Willen seiner Seele durch die Macht seines Wortes geheimnisvolle Wirkungen zu setzen vermag, die aber ganz

Digitized by Google

natürlicher Art sind, so vermag der Kundige, der einen tieferen Blick in die Kräfte der Natur getan, dieselben zu Wirkungsweisen zu veranlassen, welche der gemeine Haufe als Zauberei verschreit und ungläubige Spötter als Trug und Täuschung beargwohnen ... Die verborgenen Kräfte der Erdstoffe werden durch die Einflüsse der Gestirne auf die Erdwelt erzeugt; demzufolge leitet die Magie durch sich selbst auf die physikalische Astronomie zurück, deren fundamentale Bedeutung für die physikalische Wissenschaft wir Baco schon oben hervorheben hörten". Opus tert. c. 17 sagt Baco: Ubi sunt arcana naturae et artium magnalia, non deberent tradi multitudini, quae nescit uti talibus. Roger Baco leitet noch mehr als Albertus die Veränderungen der irdischen Dinge von den Gestirnen her. In anderer Weise nämlich a fortiori macht diesen Schluß Wilhelm von Auvergne, über welchen Werner (S. B. Bd. 75 S. 334) erzählt: „W. v. A. meint, der Glaube an siderische Einflüsse auf die Erdsphäre habe seine rationelle Unterlage in der durch Erfahrung festgestellten Wirkungsmacht gewisser Tiere, Kräuter und Steine; wenn diesen geheimnisvolle Kräfte zukommen, die niemand bestreitet, werde man auch den Gestirnen geheimnisvolle Beeinflussungen des Erdlebens nicht absprechen können. Als Beispiele solcher terrestrischer virtutes occultae führt Wilhelm den Basiliskenblick, ferner die medizinischen Wirkungen des Rhabarbers, Theriaks, der Mirabellen und einzelner Edelsteine an usw".

Petrus von Abano, der Gründer der Paduaner Averroistenschule, gestorben 1315, verfaßte den „Conciliator differentiarum philosophorum praecipueque medicorum appellatus". Differentia 60 behandelt die Frage: Utrum omnis actio a Qualitate tantum fiat? Er sagt: Videtur quod actio fiat a quadam virtute occulta, dicta forma specifica seu proprietas; quoniam si omnis actio fieret a qualitate, tunc semper in tali actione esset invenire naturam et proprietates qualitatis. Nunc autem inveniuntur quaedam actiones, quae nullo modo videntur posse qualitatibus attribui, ut aurum in ventre struthionis positum illico extractum inventum est minorari, quod non accidit ab igne calidiore calore struthionis. Invenimus etiam quod acus tacta cuspide a magnete convertitur ad polum arcticum. Ferner sagt er propter 3 um: Si loquamur de actione corporali non conversiva, dicendum proprius,

Digitized by Google

quod non omnis actio est a qualitate prima . . . Conspicimus etiam lapides pretiosos et medicinas virtutes mirabiles et occultas habere, quae ex qualitatibus et naturis non possunt consurgere elementorum, cum nihil agat supra suam speciem. Ideo bene sensit Pharmacorum 3° Galenus, quod huiusmodi actiones per rationes a qualitatibus sumtas elementorum investigari non possunt, sed per experientiam magis, cum ex alia natura prodeant altiori, puta coelesti. Auf den Einwurf, daß Aristoteles alle Eigenschaften aus den ersten ableite, antwortet Petrus: Hoc forte Ar. nondum vidit; Ar. enim nullam actionem videtur in his inferioribus posuisse nisi ex virtutibus progrederetur elementorum; posteriores tamen praeter hanc actionem invenire dependentem ex virtutibus superioribus occultis a tota specie seu forma specifica. Er zitiert dafür andere Autoritäten: Sic itaque fere in omnibus forma specifica cum eius proprietatibus occultis ex potentia suscitatur materiae virtute corporum supercoelestium, ut sensit Ptolemaeus et Mesue cum Hermete.

Aus dem späteren Mittelalter kann ich nur zwei Occamisten anführen. Albert von Sachsen kommentierte die Bücher de gen. et corrup. Nach dem Index steht zu lesen: Explicit tabula totius libri de generatione et corruptione. Deo gratias. Anno 1385 die 3 Aprilis. L. II qu. 1, utrum quatuor sint primae qualitates, sagt er: Quantum ad 1. sciendum quod duplices dicuntur qualitates: quaedam sensibiles per se sicut caliditas frigiditas etc. et similiter odor et sapor et huiusmodi. Quaedam autem dicuntur insensibiles, id est non sensibiles per se; quamvis forte per accidens, sicut est influentia coeli. Sicut sunt quaedam substantiales virtutes lapidum et herbarum. Secunda divisio qualitatum insensibilium: quaedam non consequuntur actionem qualitatum contrariarum activarum et passivarum ad invicem; quaedam vero has consequuntur. Exemplum primi sicut est influentia coeli seu qualitates influxae nobis a superioribus. Exemplum secundi sicut sunt virtutes et qualitates insensibiles lapidum pretiosorum et herbarum.

Bartholomäus von Usingen, der Lehrer Luthers in Erfurt, veröffentlichte 1511 den Parvulus philosophiae naturalis, worin er fol. 67 sagt: Etiam multae sunt qualitates in his inferioribus, quarum qualitates primae non

Digitized by Google

videntur esse causae, ut patet de secretis virtutibus lapidum et herbarum, ut magnetis et sic de aliis.

Obwohl ich nicht wenige Schriften des Mittelalters, ferner Monographien und Geschichtswerke eingesehen, so fand ich doch nichts weiter über die Sache, so in dem vierbändigen Werke von K. Werner über die Scholastik des späteren M. A., in De Wulf's Historie de la philosophie médiévale u. a. Erst zu Beginn der Neuzeit wendet sich den verborgenen Kräften ein größeres Interesse zu. De Wulf sagt in dem genannten Werke 2. Aufl. § 436: „Da der Naturalismus der Renaissance durch die einfachen und unzureichenden Erfahrungen sein heißes Verlangen, in die Geheimnisse der Natur einzudringen, nicht zu befriedigen vermochte, so berief er sich auf geheime Kräfte (il fait appel à des forces cachées), man befragt die Kabbala, die Magie, die Astrologie."

Joh. Picus von Mirandula hatte im apologetischen Interesse auf die Kabbala hingewiesen. Durch ihn wurde Reuchlin beeinflußt, welcher 1494 das Buch Capnion sive de Verbo mirifico herausgab. Zur Verbreitung desselben trug viel bei Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, der bedeutendste Vertreter des Occultismus in jener Zeit. Von dessen System gibt Brucker in der Historia critica eine Übersicht, aus welcher zwei Stätze also lauten. Prop. 16: Sunt rebus ultra elementales qualitates, quas cognoscimus, innatae quaedam aliae virtutes, quas admiramur ac saepe obstupescimus nobis ignotas, vel nusquam vel raro conspectas. Hae virtutes rerum occultae. Prop. 17: Virtutes occultae infunduntur rerum speciebus ab ideis. Das Hauptwerk Agrippas ist De occulta philosophia betitelt. Auch Theophrastus Paracelsus gewährt in seinem System der Kabbala und der Magie großen Einfluß. Er schrieb auch ein Werk der philosophia occulta.

Von anderer Seite wurden die geheimen Kräfte zur Bekämpfung der Wunder mißbraucht. Schon Justinus der Märtyrer sowie später Wilhelm von Auvergne und Bonaventura hatten, wie Saenz d'Aguirre berichtet, die angeblichen Wunder des Apollonius von Tyana aus der Kunde von verborgenen Naturkräften erklärt.[1] In dem 1520 verfaßten Werke: De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber erklärt, wie

[1] Siehe Werner, Geschichte des Thomismus S. 543.

Digitized by Google

Stöckl in der Geschichte der Philosophie des M. A. berichtet, Petrus Pomponatius: „Entweder zeichnet sich ein Mensch dadurch aus, daß er durch Kunst oder von Natur aus die geheimen Kräfte der Kräuter, Steine, Tiere usw. kennt und sie anzuwenden weiß; oder es liegen in seiner individuellen Natur infolge einer gewissen Konstellation, unter welcher er geboren ist, dieselben Kräfte, wie in jenen Steinen, Kräutern und Tieren; oder endlich er ist so geartet, daß er durch starke Einbildungskraft, festen Glauben und heftiges Verlangen ohne weitere Hilfsmittel eine Wirkung nach innen oder außen hervorbringen kann." Pomponatius gilt als Haupt der Alexandristen. Alexander selbst hatte den *νοῦς ὑλικός* aus der Verbindung der Elemente abgeleitet. Posuit Intellectum possibilem non esse fundatum in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano, wie Thomas c. G. II 62 berichtet. Umsomehr mußte er die materiellen Kräfte auf dieselbe Ursache zurückführen. Darin folgte ihm seine Schule, wie wir alsbald von. J. C. Scaliger hören werden.

Der schon genannte Velcurio sagt L. II c. 22: Qualitates aliae sunt insensibiles ullo sensu exteriore, ut quae sunt in anima et spiritu . . . ut influentiae virtutes efficaciaeque in corporibus coelestibus, in gemmis, in plantis aliisque similibus corporibus, quas isti (?) virtuales qualitates, latini occultas vires corporum et rerum vocant. Hier liegt der Ausdruck qualitas occulta schon sehr nahe. L. III c. 15 de lapidibus et gemmis sagt Velcurio: Mirabiles efficacissimaeque et miraculosae adeo virtutes gemmarum sunt procul dubio ab influentia peculiari et virtute planetarum stellarumque coelestium, et ex meliore temperamento elementorum atque qualitatum in materia subtiliore et puriore gemmarum. Cuius evidens argumentum est, quod India et Aethiopia pretiosissimos mittit lapides. Cetera a medicis et a Plinio LL. 36 et 37.

Melanchthons Bildung wurde nicht wenig von seinem Großonkel Reuchlin beeinflußt. Er verfaßte Initia doctrinae physicae dicta in Academia Witebergensi, ebend. 1549. In der Ausgabe von Bretschneider S. 185 heißt es: Haec testimonia indicant Aristotelem complecti coeli motum tamquam universalem causam inpellentem materiam inferiorem. Nec multo longius progreditur. Sed Astrologi quaerunt particulares effectiones, alii plures alii pauciores,

Digitized by Google

videlicet quam varias qualitates efficiant alii atque alii siderum motus. Und S. 389: Tertium genus est qualitatum, quae vocantur virtuales seu specificae seu ut Graeci loquuntur *δυνάμεις* ut in magnete *δύναμις* est quae ferrum attrahit. Fœniculum oculis peculiariter mederi constat . . . Non possunt hae specificae virtutes in omnibus revocari ad primas qualitates.

Um diese Zeit schrieb Fernel sein Werk de abditis rerum causis. Auf die Frage: Quas vires habituram putas simplicem illam rerum speciem, quas non possim elementorum mistioni attribuere? antwortet er in der Person des Eudoxus: Magnetem ferrum allicere videmus, rhabarbarum bilem, agaricum pituitam, epithymum atram bilem . . . Horum tamen obscurae sunt causae et adeo occultae, ut percipi a nemine possint nullaque certa ratione comprehendi. Latent enim obscuritate involutae naturae, quae dum neque evidenter percipi neque verbis dici possunt, occultae rerum proprietates appellantur, uti Graecis *ἰδιότητες ἄῤῥητοι*. Aristoteles naturalem philosophiam instituens, cum ex primis rerum naturis atque ex rebus sensu perceptis demonstrationes affert; dum forte in abstrusas et inexplicabiles quaestiones incidit, earum solutione certaque definitione se abstinens inquit illas esse supra captum humanae mentis.

Von Marcus Frytschius besitzen wir LL. Meteorum h. e. impressionum aerearum et mirabilium. Die an Ferdinand I. gerichtete Vorrede ist vom Juni 1555 datiert. Sie erschienen pluribus in locis aucti et emendati a Joanne Hagio Wittebergae 1581. S. 14b steht: Coelum tribus modis agit in haec inferiora, motu lumine et influentia. Influentia, quia mirabili modo in visceribus terrae operatur mineralia atque metalla. Deinde secundum diversi coeli influentias et situs loci in divisis terrae regionibus diversa generantur et nascuntur. Nam non ubique piper et aromata nascuntur neque etiam ubique dulcia vina proveniunt. Et huiusmodi influentiae variant etiam in hominibus inclinationes, licet ipsa voluntas sit libera. Sic enim secundum constellationem bonam vel malam videmus hominem homine fortunatiorem, et quosdam natura studiosos et solertes, clementes item et castos, alios vero furaces luxuriosos contentiosos, licet ad hoc non cogantur propter libertatem voluntatis.

Digitized by Google

Franz Titelmann, der bis 1335 in Löwen dozierte und 1337 als Kapuziner starb, hinterließ ein Compendium philosophiae naturalis, zuerst 1545 gedruckt, in welchem ich nichts über die Sache fand.

Der schon genannte Julius Caesar Scaliger veröffentlichte 1557 Exotericarum exercitationum LL. XV, worin die verborgenen Kräfte an mehreren Stellen verteidigt werden. Ex. 33, 2 sagt er: Nocent venena vel a primis qualitatibus, ut aqua epota frigida homini labore et Sole aestuanti. Vel a secundis ut crocum. Vel a tertiis quales sunt Cantharides vesicae et lepus marinus pulmoni. Vel ab alia vi quam quidam a tota substantia nominant; alii vocant virtutem specificam. Talis est scorpius; minimo enim ictu atque insensibili materiae quantitate mortem affert. Quare quae iis medicamenta contraria sunt, totidem modis adversari par est. Ac de duabus quidem qualitatibus non est dubitandum. Tertia paulo obscurior, quarta obscurissima. Cum multum absit a sensibus, sola ratione tum ipsa tum eius contraria comprehendi potest. Exerc. 194,7 redet er seine Gegner an: Vos materiales, omnia enim cum Alexandro vestro ducitis a qualitatibus elementorum. Exerc. 218: Ad manifestas omnia deducere velle qualitates summa impudentia est. Id quod Alexandrei multi et frustra conati sunt et temere instituerunt . . . Iidem isti qui sese putant cuncta ad certas causas reducere manifestas, tandem huc se devolvunt ut dicant in oculis hominis et Catoblepae esse principia contraria. Et tamen irrident illi salutare Asylum illud occultae proprietatis. Exerc. 344, 8: Adamantem hirci sanguine rumpi Plinius tum prodit tum vellicat. Mallem sua proderet experimenta. Recentiores qui detestantur occultas proprietates, easque inscitiae asylum contumeliosis verbis vocant, et aliis in locis et in hac historia quas destruunt construunt. Aiunt enim hircinum sanguinem in adamantem penetrare propter analogiam quae est in principio communi. At vero quid aliud est principii communis analogia, quam proprietas occulta?

Toletus sagt in seinem schon zitierten Kommentar in l. II de gen. et corr. c. 2 qu. 2: Unde fit quod multi effectus ex variis coelorum motibus et astrorum aspectibus in his inferioribus proveniant, et coeli non solum lumine et motu sed etiam aliis virtutibus occultis agant, quae influentiae dicuntur.

Digitized by Google

Jo. Thomas Freigius, ein Ramist, verfaßte Quaestiones physicae, deren Widmung 1579 geschrieben ist. Im 8. Buche findet sich ein Kapitel über Sympathien und Antipathien, worin manches fabelhaft ist. Lib. 18 handelt über die Astrologie. Er sagt: Haec ars tolerari potest, si intra generales rerum physicarum limites, ut aeris affectiones, maneat. At si ad annonae, bellorum, morborum denuntiationem, legum et rerum publicarum innovationes specialiter delabatur, tota impia et idolatrica evadit. Sed quid prohibet eorum arcana hic recensere aliqua ex parte, idque magis cavendi quam credendi causa? L. 25 de Meteorologia schreibt er: Ex mixtione oriuntur qualitates, quae vocantur virtuales seu specificae seu ut Graeci loquuntur *δυνάμεις* id est efficaciae quaedam, quae quidem in elementis non sunt; at in mixtis insunt, ut in magnete *δύναμις* est ferrum attrahendi. Foeniculum oculis peculiariter mederi constat . . . Non possunt hae specificae virtutes revocari ad qualitates primas. Non potest causa monstrari cur magnes ferrum trahat, cur Agaricum phlegma trahat, Rhabarbarum utramque bilem. L. 26: Causa efficiens metallorum est vis luminis coelestis, quod materiam metallorum fovet et magis vel minus puram efficit.

Lambertus Danaeus, Physica christiana, 3a editio, aliquot in locis ab ipso auctore aucta, Genevae 1580 (die Vorrede ist von 1575), sagt Tract. 3 de fossilibus c. 43: Varia Solis, Lunae et reliquorum astrorum influentia et efficacitate, ut in reliquarum rerum inanimatarum, sic in variorum metallorum procreatione Deus ipse utitur. Tract. 4 c. 31: Corpora coelestia vi quadam a Deo sibi infusa in res istas inferiores temperamenta ac qualitates partim iniiciunt, partim movent et excitant per quas istae res terrenae vel producuntur et conservantur vel etiam flaccescunt marcescunt et tandem intereunt ac corrumpuntur. Has qualitates ex istis corporibus dependentes et effectus vulgo coelestium corporum influentias appellant.

Bei Kornmann, Templum Naturae seu de miraculis quatuor elementorum 1581, fand ich nichts über die Sache. Der durch seine Libri VI de re publica bekannte Jo. Bodinus verfaßte 1596, in welchem Jahre er auch starb, ein Werk in dialogischer Form unter dem Titel: Universae Naturae Theatrum, woraus ich folgende Stellen anführe. Th: Quid habet adamas ut gemmis omnibus praeferatur? M: Nihil video praeter indomitam duritiem et clarissimum

Digitized by Google

splendorem oculos perstringentem. Ignibus tamen cedit. Eum habere vim quandam singularem natura insitam non dubito. Th: Num gemmis quibusque sua quaedam vis est? M: Quidni? Sed ea nobis abdita, quae si omnibus aperta fuisset, nec auctoris admirationem, nec eam quae a rerum abditarum cognitione percipitur utilitatem peperisset. Im folgenden spricht er vom Aetites, durch den man Diebe entdecken soll. Über die magnetische Anziehung sagt er: Ego libenter fateor me causam penitus ignorare. In der „Republik" versucht er, wie Gramich im Staatslexikon der Görresgesellschaft berichtet, das Lebensalter der Staaten aus den Konjunkturen der Gestirne zu berechnen.

Entschieden bekämpft die influentiae Benediktus Pereira S. J. in der Disputatio adversus Astrologos, die in seinen 1591 erschienenen 1. Bd. des Kommentars zur Genesis eingeflochten ist. Kapitel 3. rat. 8 sagt er: Astrologi praeter lucem alias in coelo et sideribus vires atque facultates et a luce et inter se multum diversas, mirandorumque operum causas, quas influentias appellant, commenti sunt. Novitium sane inventum, nulli veterum vel philosophorum vel astrologorum unquam probatum, ac si libet ex eorum scriptis coniecturam facere, ne notum quidem illis. Postquam vero a recentioribus Astrologis influentiae inventae sunt et palam probatae, ab aliis quoque doceri et defendi coeptae sunt, quis ex Lycaeo paulor gravior et probatior philosophus non eas repudiavit atque damnavit? In der historischen Frage hat sich Pereira allerdings getäuscht. Er fährt fort: Festive quidam Asylum ignorantiae eas appellavit. Et vero si admittantur influentiae, vix dici potest quantopere debilitetur robur philosophiae. Quid enim attinet in occultis rerum causis perquirendis et eruendis praeclara philosophorum ingenia tanto studio et conatu laborare, cum in proclivi sit quoslibet effectus ex coelestibus influentiis rationem petere?... Quid moror? nullum erit problema, quod non quivis e circulo Astrologorum et indoctorum hominum uno verbo, scilicet per influentias occultas expedire queat?

Vielleicht frühestens findet sich der Terminus in den 1591 zuerst erschienenen Commentarii Coll. Conimbricensis in VIII 11. Physicorum. Ich benutzte die Cölner Ausgabe von 1616. L. VII. c. 2. qu. 1 Art. 5 wird gesagt: Explicandum se offert qua vi echeneis piscis navigia retardet. Dicendum videtur echeneida qualitatem aliquam

Digitized by Google

occultam ex se parere. Atque hic semel dixerimus curandam non esse quorumdam recentium philosophorum calumniam, qui occultas proprietates inscitiae asylum vocant. Namque ut Aphrodisaeus in prooemio suorum problematum ait, non solum medicae artis auctores, sed etiam Philosophi eas statuere coguntur in multis effectis, quorum abditae delitescentesque causae habentur. Nec enim semper effecta ad quatuor primas qualitates, ut falso quidam opinantur, referri queunt. Quocirca veteres Philosophiae proceres non omnium quae in natura sunt, sed quorumdam dumtaxat rationes ab elementis petierunt. Ac dum in abstrusas et inexplicabiles huiusmodi quaestiones incidunt, earum certa definitione se abstinent, ad naturae latebram et occultae alicuius qualitatis vim confugientes. Recteque Theophrastus 1. I Metaph. c. 5 (si eius est illud opus) asseruit eos qui de omnibus rationem quaeritant, et apertam et conspicuam causam reddere nituntur, rationem tollere. Qua de re lege si placet Fernelium c. 2 l. 2 de abditis rerum causis.

Comm. in l. 2 de coelo c. 3 Qu. 4 Art. 2 heißt es: Coelum non interventu solius motus et lucis, sed per alias etiam occultas vires quas influentias vocant in sublunarem mundum influit. Der Vf. (Goes) beruft sich darauf, daß Flut und Ebbe Wirkungen des Mondes sind und zwar nicht durch das Licht. Habet igitur aliam facultatem occultam a luce distinctam per quam operatur. Non est tamen negandum, contrariam sententiam arbitrantium corpora coelestia per motum dumtaxat et lucem in inferiorem mundum agere, admodum probabilem videri, nec sine causa multis nostrae aetatis excellenti doctrina Philosophis probari. Diese Ansicht wurde von Avicenna Avenesra Avenroes Picus von Mirandula, Georgius Agricola, Medina, Zimara u. a. vertreten. Die gewöhnliche scholastische Auffassung hat jedoch in der allgemeinen Anziehung, im Magnetismus der Sonne, im elektrischen Drucke (vgl. den Artikel von Kreichgauer: Neuere Resultate über die Kometen, in „Natur und Offenbarung", 1905) ihre Bestätigung gefunden.

Die genannten Gegner leugneten nicht, gleich den Alexandristen, die geheimen Kräfte. Avicenna erklärt sie, wie wir von Albertus hörten, aus der Phantasie der geistigen Beweger des Himmels. Benediktus Pereira, den wir vorhin zitierten, schreibt in dem 1595 zum ersten Male

Digitized by Google

gedruckten Werke: De communibus rerum principiis, l. 7 c. 14: Cum mixtum habeat facultates quasdam et actiones praestantiores quam elementa, qualis est in magnete vis attrahendi ferrum; cum denique habeat in se principium efficiens suae alterationis et interitus, ut supra ostensum est; negari non potest quin in mixto inanimato sit alia ratio et superior quidam gradus naturae quam in elementis. Eine weitere Erklärung habe ich jedoch in dieser Schrift nicht gefunden.

Jo. Magirus veröffentlichte 1593 seine Physiologiae Peripateticae Libri VI. Ich benutzte die 1609 zu Wittenberg gedruckte 5. Auflage. L. 3. c. 8. sagt derselbe: 1. Tantum de manifestis qualitatibus tum primis tum secundis; sequuntur Obscurae vel Occultae, quae vulgo Tertiae dicuntur. 2. Est autem qualitas obscura nihil aliud quam latens et abscondita quaedam potestas, qua res naturales agunt vel patiuntur aliquid, cuius ratio ex primis et inde ortis qualitatibus non facile reddi potest. (In der Note fügt er bei: Dicitur etiam virtualis, quia per hanc se exerit virtus illa in certis effectionibus producendis, quae non invenitur in aliis corporibus.) 3. Hinc qualitates hae dicuntur specificae, quia sunt facultates efficiendi certas actiones naturales, quae sunt propriae speciei alicui. 4. Formales etiam vocantur, quod a forma ipsa, ideoque rei essentia procedant. Er führt zahlreiche Beispiele an, zuerst den Magnet. 8. Merito igitur deridendi sunt illi, qui horum et similium effectuum causas in apparentibus et notis elementorum qualitatibus inquirunt, cuius farinae sunt illi, de quibus Scaliger ait, qui proprietates occultas inscitiae asylum contumeliosis verbis vocant. Ceterum obscurae hae qualitates in *Συμπάθειαν* et *Ἀντιπάθειαν* dividuntur. L. 5. c. 2: Pretiosi lapides ex subtiliore et tenuiore materia singulari coeli influxu congelascunt, et dicuntur Gemmae. Aethiopia et India propter Solis orientis et meridionalis vicinitatem pretiosissimos generat lapides. In der Note D fügt er hinzu: Sunt autem gemmarum virtutes et effectus mirabiles, si credimus Cardano l. de subtilitate. De quibus omnibus gemmarum viribus vide Scalig. Exerc. 116. Praeclaras autem et mirabiles has proprietates et virtutes coelum in gemmas transfundere recte Hermes ille Trismegistus perhibet. Man wird bemerken, daß qualitas occulta damals noch nicht terminus technicus war.

Digitized by Google

Franc. Aguilonius S. J. Opticorum LL. VI, Antwerp. 1613 schreibt l. V definitio V: Quaedam qualitates sunt coelestes, aliae elementares. Coelestes ut calor solis, lunae dominatus in humida universa, aliorumque siderum occultae vires. Quibus persimiles sunt eae quae in sublunaribus specificae vocantur, ita dictae quod per manifestas materiae qualitates explicari non possunt, quas proinde admirari plerique solent propter causae ignorationem; cuiusmodi sunt magnetis erga ferrum, durum chalybem; nephritidis adversus renum calculosam saburram, rhabarbari ad exturbandam bilem, aliaque sexcenta, quae ad profligandas varias noxas utilia hominum industria solertiaque adinvenit. His omnibus id commune in primis est, quod effectus proferant dissimiles causis, quare nullam cum luce cognationem habent, quae lumen simillimam sui sobolem procreat. Deinde cum hae omnes virtutes cominus tantum suapte natura agant, et quasi per contactum, coelestes autem illae longissimo intervallo a nobis seiunctae sint, probabilis ratio suadet eas luminis ope in haec inferiora influere, cum videamus astris omnibus quandam lucis portionem esse congenitam, ac tum maxime agere cum praecipue fulgent.

Dieselbe Frage behandelt 1652 Franc. Bonaespei O Carm. Comment. in univ. Phil. Aristot. Phys. pars II disp. ult. de influentiis et activitate coelorum in sublunaria. Resolutio: Necesse est ponere in coelis virtutes quasdam distinctas a luce et calore. Est D. Thomae, Bonav. Alberti M. Toleti, Conimb. Rubii contra Picum Mirand. et quosdam alios, quos sequitur Pereira. Als Beweis führt er an: Astra procreant aurum et alia metalla in visceribus terrae, quo neque calor neque lux permeat.

Wir wollen jedoch zur chronologischen Reihenfolge zurückkehren. Thomas Campanella lehrt, wie Stöckl berichtet: Die natürliche Magie stammt aus der Erkenntnis der Gestirne und der geheimen Naturkräfte.

Wenn wir W. Wundt (Grundzüge der physiologischen Psychologie, 3. Bd. 5. Aufl. S. 702) glauben sollen, so „nannte Galilei dereinst die Materie die einzige Qualitas occulta, welche die Physik an Stelle der vielen verborgenen Urqualitäten des Aristoteles zurückbehalte.“ Und S. 711: „Hatte Galilei dereinst nach seinem eigenen Ausdrucke die ungezählt vielen Qualitates occultae der aristotelischen Physik durch die eine Qualitas occulta der

Digitized by Google

Materie ersetzt, so würde der Versuch einer neuen energetischen Physik mit vollem Rechte von sich sagen können, er habe die eine Qualitas occulta der Materie wieder in unbestimmt viele einzelne Qualitates occultae zerlegt". Wundt gibt keinen Ort an; ferner sind die Urqualitäten des Aristoteles weder verborgen noch viele, sondern nur vier, Wärme, Kälte, Trockenheit und Nässe. De gen. et corr. 330a 24: *Πᾶσαι αἱ ἄλλαι διαφοραὶ ἀνάγονται εἰς τὰς πρώτας τέτταρας. αἵται δὲ οὐκέτι εἰς ἐλάττους.*

Auch hörten wir von Petrus Aponensis und Fernel, daß Aristoteles von den qualitates occultae nichts erwähne. Endlich ist die Bezeichnung der Materie als Qualität für jene Zeit auffallend. Es ist wohl nur der Satz in dem 1623 erschienenen Saggiatore (Goldwage) gemeint: Ich denke, daß diese Geschmäcke, Gerüche, Farben usw. von seiten des Gegenstandes, an welchem sie uns sich zu befinden scheinen, bloße Namen sind und ihren Sitz nur im sinnbegabten Körper haben; so daß, wenn das Sinneswesen fehlt, alle diese Eigenschaften aufhören und verschwinden; vorausgesetzt, daß wir sie, sowie wir ihnen eigene von denen der anderen ersten und reellen Accidenzien verschiedene Namen beigelegt haben, auch als wahrhaft und wirklich von denselben verschieden betrachten wollten. Siehe die offizielle Ausgabe, Opere di Galilei, Firenze 1896 Vol. VI pag. 347.

Jo. a S. Thoma schreibt in seinem 1636 erschienenen Cursus philosophicus, Lib. de meteoris tract. X de metallis: Causa efficiens metallorum non est solum elementum . . . Et praeterea occultas aliquas qualitates participat, quales in auro inveniuntur, quae ex solo elemento participari non possunt; debent ergo participari a coelo.

Jo. Marcus Marci, Doktor und Professor der Philosophie und Medizin zu Prag, veröffentlichte 1635 ein Werk: Idearum operatricium idea, sive Hypotyposis et detectio illius occultae virtutis, quae semina fecundat, et ex iisdem corpora organica producit. Brucker berichtet über ihn in seiner Historia critica: Is cum naturalem philosophiam qualitatum occultarum principiis nec claris nec certis fluctuare magis et incertissimam reddi, quam ad legitimam metam deduci cerneret, clariora et verisimiliora illis substituere, et quid per istas qualitates occultas intelligendum sit, quid de specificis et totius substantiae qualitatibus statuendum, declarare studuit. Totam tamen earum catervam explicare

Digitized by Google

cum prolixius opus esset, quam ipse sibi definierat, eam tantum partem sibi illustrandam sumsit, quae virtutem plasticam seu seminalem inquirit. Ad idearum hypothesim confugit. Demnach hätte die Naturphilosophie jener Zeit auf den Qualitates occultae beruht. Marci sagt aber das gerade Gegenteil. Er veröffentlichte in den sechziger Jahren (die Approbation des Censors datiert vom 10. Jan. 1662), inzwischen mit dem Prädikate a Kronland ausgezeichnet, ein neues Werk, Philosophia vetus restituta. In der Vorrede sagt er: Vis illa rebus insita, per quam agere suosque effectus producere solent, nomine generali qualitas appellatur, in tres veluti classes distributa: ut alia sit prima alia secunda alia tertia. Primi generis sunt quatuor: caliditas frigiditas humiditas siccitas. Secundi generis dicuntur qualitates secundae ex eo quod ex primis easdem nasci opinentur: ut molle lentum flexile fusile durum rigidum fragile etc. cum iis qualitatibus, quae ad gustum et olfactum pertinent. Quin etiam colores huius prosapiae esse volunt, in quarum genealogia texenda ex vario primarum coitu multus est Galenus, quamvis natura reluctante. Omnes uni ex sensibus parent. Tertiae classis qualitates dicuntur quae neque sunt primae neque ex primis ortum habere possunt, quas specificas et totius substantiae vocant; atque hoc commune habere, ut a sensibus et ratione ignorentur, quamvis effectus habeant sensibiles. Huius tertiae classis qualitates suos effectus ea ratione producunt, ut vel contigua sint agens et passum, seu absolute seu per nexum eiusdem qualitatis; vel penitus a se divisa, atque tum actio dicitur sympathetica. Licet vero primae et secundae qualitates pro notis habeantur, sunt tamen etiam de his quaestiones litium plenae ... Cum itaque in his qualitatibus nihil certum assumere liceat pro fundamento, iisdem posthabitis ad tertiam classem qualitatum ignotarum et neglectarum veluti possessionem derelictam et necdum ullius iuris factam me contuli, gnarus iure gentium fieri primi occupantis. Neque tamen hanc classem universam mihi arrogare praesumpsi, verum illam dumtaxat partem, quae in virtutem plasticam seu seminalem inquirit, de qua ante annos 26 tractatum in lucem edidi: Idea idearum operatricium. Ex hac hypothesi atque his quae in libro idearum pro fundamento assumpsi, omnia mundi arcana, occultas rerum vires et agendi modos sympathicos et antipathicos, coelestes influxus totiusque magiae

Digitized by Google

naturalis rationem atque infinitas in rebus chimicis perplexitates summa cum facilitate assequi licebit, quae via vulgari impervia sunt. Marci sagt also nicht, die qualitates occultae (tertiae) seien die Grundlage der Naturphilosophie gewesen, sondern sie seien bis dahin vernachlässigt worden. In der Tat spielen sie in der peripatetischen Philosophie, wie wir gesehen haben, keine Rolle, sondern werden nur nebenbei erwähnt. Die im 16. Jahrhunderte sich stärker regende Naturforschung ging erst mehr ins einzelne. Auch die späteren Scholastiker begnügen sich, wie wir sehen werden, im allgemeinen die Existenz verborgener Kräfte festzustellen. Sie wurden übrigens nicht bloß in dieser Schule anerkannt. Der Vater des neueren Empirismus, Francis Bacon von Verulam definiert Lib. III. de augmentis scientiarum die Magie als: Scientia quae cognitionem formarum abditarum ad opera admiranda deducit, atque quod dici solet, activa cum passivis compingendo magnalia naturae manifestat. Unter den Physica hypomnemata von Daniel Sennert in Wittenberg, gest. 1637, findet sich eines de qualitatibus occultis. Brucker sagt über ihn: Statuit esse in rebus omnibus consensum atque dissensum, atque alia se amice appetere, alia fugere. Qualitates occultas tantum ratione causarum et formarum esse intelligendas. Discipulum atque sectatorem praecipuum Sennertus habuit Jo. Sperlingium, prof. physices in Schola Wittebergensi († 1658). Edidit Institutiones physicas anno 1653, quae tanto plausu exceptae fuerunt, ut in plerisque Germaniae scholis adhiberentur. Quod cum praeceptore qualitatibus occultis formisque, quae asyla ignorantiae in doctrina naturali sunt, nimium tribuerit, potiusque declamet quam demonstret, id quod in eo reprehendit Morhofius (tom. II pag. 265), eorum in quibus vivebat temporum conditioni ascribendum est.

Daß die verborgenen Kräfte mehr für die Naturforschung als für die Philosophie Bedeutung hatten, geht auch daraus hervor, daß viele der genannten Autoren Ärzte waren; so Avicenna, Mesue, Petrus Aponensis, Agrippa von Nettesheim, Scaliger, Fernel, Sennert, Marcus v. Kronland. Unter den Scholastikern gingen nur Albertus M. und Roger Baco, welche der Naturforschung zuneigten, mehr auf den Gegenstand ein; die übrigen sprechen davon nur anläßlich der Zauberei, oder des

Digitized by Google

vierten Schöpfungstages, oder der qualitates primae. Auch die Stufenleiter der Wesensformen gibt Anlaß davon zu reden. Aus allem ergibt sich, daß die Scholastiker diesen Kräften eine größere Wichtigkeit weder in der Physik noch in der Metaphysik beimaßen.

3. Die Qualitates occultae seit Descartes.

Sennert gehört mit Galilei und Gassendi zu den Erneuerern des Atomismus. Er zeigt uns, daß dieses System die verborgenen Kräfte nicht ausschließt, aber in einem anderen Sinne nimmt. Man konnte ja die Gestalt der Corpuskel nicht zeigen oder sicher angeben, wenn man dem reinen Mechanismus huldigte. Der Dynamismus nahm ursprüngliche Kräfte an, die also nicht weiter erklärbar sein sollten. Man darf sich also darüber wundern, daß im 18. Jahrhundert die Qualitates occultae ein Schlagwort gegen die Scholastiker bildeten. Der Grund dieser Erscheinung liegt zum Teil in dem Glauben der Cartesianer, eine vollständige Naturerklärung zu besitzen. Zum Teil war es die Fortsetzung des alten Streites zwischen Nominalisten und Realisten über die reale Unterscheidung von Substanz und Accidens. Schließlich wurden auch die Wesensformen in jenen Begriff einbezogen, wozu der von den Protestanten viel zitierte Petrus von Abano Anlaß bot, welcher unter Forma specifica sowohl die Wesensform als auch die geheimen Kräfte versteht, wenn er sie gleich unterscheidet. Dies wird die weitere Darstellung ersehen lassen, in welcher wir, wie bisher, alle uns erreichbaren Zeugnisse anführen wollen.

Sylvester Maurus bekämpft in seinen 1670 zu Rom in 2. Aufl. (die erste ist von 1658) erschienenen Quaestiones philosophicae, L. III qu. 35 die Fernwirkung. Er gibt zuerst die Gründe der Gegner: Magnes trahit ferrum distans, succinum trahit paleas, adamas trahit pilos paleas et alia huiusmodi; torpedo stupefacit brachium piscatoris arripiens hamum, et idem piscis cum absconditur in arena stupefacit alios pisces ac deinde vorat. Remora cum sit pisciculus parvus sistit ingentem navem; bufo aperto ore trahit mustelam invitam et gementem; iaspis sistit sanguinem, eamdemque virtutem habent aliae quaedam gemmae, quarum quaedam etiam provocant humores, nonnullae inducunt hilaritatem, aliae tristitiam insomnia etc. Sed istae experientiae non possunt salvari nisi detur actio in

Digitized by Google

distans. Si dicatur istos effectus produci mediis qualitatibus occultis propagatis per medium, contra est quia tales qualitates, cum non percipiantur ullo sensu, ponuntur gratis et ad tuendum positum. Maurus antwortet: Ad I. dico quod omnes experientiae adductae non probant actionem in distans, quia effectus fiunt per qualitates diffusas in toto medio. Ad II. Certum videtur quod praeter qualitates sensibiles caloris frigoris humiditatis et siccitatis dantur etiam aliae qualitates insensibiles, quae vocantur occultae, eo quod non innotescant ullo sensui, sed intellectui ex effectibus sensibilibus. L. IV qu. 19, de fossilibus et metallis sagt Maurus ganz wie Jo. a. S. Thoma: Virtus magis principalis efficiens mineralia est virtus corporis coelestis, quae dicitur virtus mineralis, quae communicat fossilibus quasdam qualitates occultas, per quas causant mirabiles effectus, ut patet in magnete trahente ferrum et in pluribus lapidibus pretiosis.

Zu dieser Zeit erschienen, wie ich glaube, folgende Werke von R. Boyle: 1. Tract. in quibus continentur suspiciones de latentibus quibusdam qualitatibus aeris. In der Vorrede sagt er: er wollte eine Schrift de Aeris qualitatibus occultis, si quidem tales esse supponantur, verfassen, und veröffentlichte, was er darüber geschrieben habe. Mecum expendo quod Sol et Luna, ne quid de stellis fixis dicam, influxus exercere in mundo hoc sublunari possunt ab eorum calore et luce distinctos. 2. Introductio ad historiam qualitatum particularium. Darin sagt er: Cum multis modernorum philosophorum physicas qualitates in manifestas et occultas, et posterioribus ad peculiarem tractatum sepositis, priores in primas secundas tertias dividemus. 3. De specificorum remediorum cum corpusculari philosophia concordia. Es sei daraus nur der Satz zitiert: Occultae remediorum specificorum qualitates hic non sunt praetermittendae; neque enim aliarum occultarum more curiositatem tantum nostram irritant. Er nimmt nicht die qualitates abstractae an (womit er offenbar die accidentia absoluta meint), sondern die Substanzen mit den Qualitäten.

Casimir Tolosas O. Cap. gab 1674 heraus: Atomi peripateticae, sive tum veterum tum recentiorum Atomistarum placita ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta. Phys. pars II disp. II De coelo liest man: Dico 2°, corpora coelestia non agunt per solam lucem. Probatur

Digitized by Google

ex multis experientiis. Acus magnetica trahitur, ut dicitur communiter, a polo; sed lux hunc effectum causare non potest cum fiat etiam nocte. Deinde a mathematicis observatum est influentias coeli esse diversas. Influentiae Lunae sunt longe diversae ab influentiis Martis etc. Praeterea influentiae solares, quae nihil aliud sunt quam lux, si coniungantur cum influentiis Martis fiunt maligni; ergo illae influentiae diversae sunt. Porro hae influentiae dicuntur communiter a philosophis Neotericis (nämlich die Peripatetiker im Vergleich zum älteren Atomismus) qualitates occultae, quia ut aiunt non cognoscuntur a priori, sed a posteriori tantum per effectum; dicuntur etiam communiter ignorantiae asylum, quia dum aliquis reddere nescit rationem alicuius effectus naturalis, statim recurrit ad influentias coelestes, quasi vero essent causae totales, quibus totaliter et simpliciter tribuendus esset effectus ... Dico 3°, influentiae coelestes sunt effluvia spirituum, quos quodlibet astrum continuo emittit: non autem sunt qualitates quaedam ab omni prorsus substantia distinctae. Letztere nennt er qualitates neotericae.

Der Oratorianer J. B. Duhamel, Vf. der Philosophia vetus et nova, Paris 1678 und später öfter gedruckt, behandelt unseren Gegenstand bei der Frage der Fernwirkung. Nachdem er einige Beispiele als Fabeln erklärt, fährt er fort: Alia sunt veriora sed ex aliis causis ducta, quae quidem causae ut plurimum nihil sunt praeter substantiales effluxus, qui ex certis corporibus iugiter emanant. Sic torpedo brachio piscatoris stuporem iniicit, quod nuperae observationes Fr. Redi confirmant. Sic naphtha, quod est bituminis genus subtilissimum, ignem concipit, priusquam fax admoveatur: eandem ob rationem succinum paleas, magnes ferrum trahit. Haec inquam omnia per tenuissima corpusculorum profluvia, aut si malis per qualitates occultas perficiuntur, sed per interiectum medium diffunduntur. Gegen die accidentia absoluta sagt er: Quanto utilius et facilius omnes naturae effectus ad materiam et motum revocare, quam ignotas et occultas afferre qualitates.

Jo. B. de Benedictis e S. J. schreibt 1687 in seiner Philosophia peripatetica, tom. II pag. 37: Habetur in magnete vis quaedam et natura ab omnibus simul elementis distincta. Neque moror in praesenti, utrum magnetica attractio fiat per atomorum effluvia an per Peripateticam

Digitized by Google

qualitatem; unum illud contendo, sive substantia sive accidens sit quod emittitur, principium aut impulsivum aut productivum sola elementa non esse. Idem dicendum de reliquis mixtis, in quibus multae sunt qualitates quae occultae vocantur, nec possunt probabiliter dici manare ex elementis. Tom. III pag. 477 sagt er: Censeo vim magnetis esse qualitatem ab eiusdem formae substantiali manantem. Obiicunt confugere nos ad qualitatem occultam, consectum ignorantiae asylum; ideoque revera nihil explicare. Iam respondet Cabaeus I. 2. c. 6 contendere debere dici non occultam sed innominatam qualitatem; est enim in se perinde ut reliquae ignota, nota ut relinquae in suis effectibus. Idem faciunter reportet Aristoteles, qui sua efflavia non aliter cognosci posse asseverant.

Daniel Georg Morhof, 1691 gestorben, Unterricht der Polyhistor, dessen 2. Bd., die Philosophie enthaltend, unverändert 1704 gedruckt wurde. Ich zitiere nach der 4. Aufl. Lübeck 1747. S. 303—312 handelt de qualitatibus occultis, woraus folgendes anzuführen sei: Veniimus ad qualitates occultas, rationemque Physicorum argumentum, de quibus multa dici possunt. Eae vero per se e Physicis eliminandae sunt. Quid enim cum qualitatibus occultis est scientiae, quae docet rem per causas cognoscere? Aut itaque non est scientia physica, aut non docet rem per causas cognoscere, si qualitatibus occultis locus sit. Physices scilicet negotium est demonstrat inesse affectiones reliss, iisque per causas debet fieres. Iam autem qualitates occultae sunt non entia, nihil enim termino illo dicitur, quare ridiculi profecto sunt qui causam alicuius effectionis rogati qualitate occulta non absolvunt, quod quidem est ac si dicant ignorare se eius rei causam. Terminus itaque ille est, cum multis aliis eiusdem farinae magnetismis antipathiis sympathiis etc. modestum ignorantiae obvelamentum. Quod cum dico, saltem eos reprehendo qui pro causis hos terminos aliquot; illos vero plane non reprehendo qui inesse aiunt corporibus qualitates, cuas perfecte cognoscere non possumus, atque ideo revera occultas, quas negare velle summae esset impudentiae et ignorantiae. Et ego quidem hunc magistrum videram, qui omnium causas manifestas dare se posse confidat. Fortassis nobis sunt plures qualitates occultae, quam credunt aliqui Lyncei naturae speculatores, quia in extremo latebam deficiunt, et universali aliqua causa ignorantiam suam

salvant. Cartesiani in materia subtili vexatissimarum quaestionum effugium inveniunt; aliqui in Archaeo quodam universali aut spiritu mundi, aliqui ad Deum ipsum recurrunt, quem vel formam rerum informantem faciunt, vel aliquas primas indidisse materiae creatae proprietates existimant quae adhuc durant. Ita profecto est, ut omnes ferme qualitates ultimo in occultas nobis desinant: nam etsi ab elementorum qualitatibus (si tot essent quot vulgo volunt) manifestis deduci possent, res tamen aeque dubia esset, unde elementa istas suas qualitates possiderent. Qualitates quae ex diverso materiae eiusque particularum motu esse manifestae nobis dicuntur, si attentius speculatus fueris, aliqua sui parte erunt occultae; quaedam enim ex illis vel ad certam motus speciem nobis cognitam deduci non possunt, vel occultum nobis est quid particulas moveat, cur aliae aliaeque species alium atque alium particularum motum ament, ac aliter aliterque determinentur. Ideoque in plurimis ad ordinationem Dei in primaeva creatione recurrendum est, quod eius scilicet directione species variae hoc vel illo modo formentur. Praeterea multae quoque qualitates sunt in natura, quae sensus nostri mensuram excedunt ob obiecti vastitatem vel infinitatem. Verosimile enim est multas corporum a nobis remotorum esse operationes, quarum effectum interdum percipimus, causas vero indagare non possumus. Possunt quoque in massa corporum, quatenus scilicet massae sunt, esse peculiaria quaedam, quae intelligere nos non possumus, qualis in mari est fluxus et refluxus, et multa alia quae iure possunt inter qualitates occultas referri. Quantum itaque est quod scimus de rebus, in superficie et cortice rerum haeremus, et ne quidem hunc totum pernoscimus. Morhof gibt also die verborgenen Kräfte zu und handelt darüber auf zwölf Quartseiten; ja er sagt, daß schließlich alles darauf hinausgehe. Sein Tadel trifft die Scholastiker nicht; denn diese beriefen sich nicht einfach auf eine qualitas occulta, sondern sie suchten auch deren Subjekt festzustellen. Sie schrieben die Anziehungskraft nicht einer unbekannten Ursache, sondern dem Magnete zu. Dem steht die Unterscheidung von Subjekt und Kraft nicht entgegen; denn ersteres wirkt durch letztere. Eine Kraft läßt sich freilich nur durch ihre Wirkung definieren; z. B. die chemische Affinität; dabei kann sie aber durch Analogien deutlicher gemacht, ihre Größe und Wirkungsweise

Digitized by Google

erforscht werden. Die Peripatetiker werden nicht müde zu wiederholen, daß jene Kräfte zwar den Sinnen, aber nicht dem Verstande verborgen seien. Daß alle körperlichen Veränderungen nur in örtlicher Bewegung bestehen, ist eine unbewiesene Voraussetzung. Die Physik zählt auch heute noch viele Kräfte auf, nach mehrhundertjähriger angestrengter Forschung. Die qualitates occultae ließen sich nicht auf die vier aristotelischen Grundkräfte reduzieren; darin hatte man gegen die Alexandristen recht. Ihre Annahme beruhte also nicht auf einer besonderen Geistesverfassung; man suchte ja auch für sie eine Erklärung in den Einflüssen der Himmelskörper. Aber warum hielt man noch die peripatetische Physik fest, auch die Elemente und Qualitäten, die doch von der Metaphysik unabhängig sind? Sie waren noch immer wahrscheinlicher als die Erklärungen von Descartes; inzwischen können wir an P. Casimir von Toulouse und an Duhamel erinnern, welche dem Atomismus huldigten, gleichwie vor ihnen Maignan, Honoratus Fabri, Saguens u. a. Wir bringen sogleich zwei weitere.

Kardinal Ptolemaeus S. J. sagt 1695 in seiner Philosophia mentis et sensuum, dissert. 23: Qualitates specificae apud veteres Peripateticos occultae nominatae sunt, quae quibusdam atomis magis speciebus corporum mixtorum tamquam proprietates 3° aut 4° modo pertinentes insunt, ex. gr. in magnete ferri vis attractiva, in electro similis vis ad paleas et leviuscula quaeque adducenda; praeterea venenorum et remediorum alimentorumque vires ad effectus peculiares. Harum qualitatum primordia repetenda sunt iisdem ex fontibus, ex quibus elementares qualitates profluunt. Ptolemaeus (Tolomei) versucht mit Hilfe einiger sonst minder beachteter Texte den Stagiriten im Sinne der Corpuscularphilosophie zu erklären, worin ihm nicht wenige gefolgt sind.

Edm. Pourchot ließ 1695 Institutiones philosophicae erscheinen, die mehrere Auflagen erlebten. Darin heißt es Phys. P. I Sect. V c. 11, de qualitatibus quae vulgo occultae nominantur: Praeter qualitates quarum hactenus mentionem fecimus, alias quasdam agnoscunt scholae, quas occultiores appellant, quod earum origo et natura obscurior esse videatur. Quamquam si verum fateri volumus, nullae pene sunt corporum qualitates, saltem ex iis quas secundarias et compositas vocamus, quae ingenii nostri

Digitized by Google

aciem non fugiant. Nam ubique effectus naturales percipimus, sed quae sint eae vires aut qualitates a quibus effectus prodeunt, magna ex parte ignoramus. Nihil notius apud omnes, quam corpora ab igne calefieri; ideoque calor inter qualitates manifestas vulgo recensetur. Sed simili ratione ferrum a magnete attrahi aut ipsi coniungi cernimus. Cur igitur qualitas magnetica seu vis attractrix occulta nominabitur, si calor merito manifestus appellatur? Nihil quippe magis compertum nobis est in calore, quam in vi magnetica, cum utrobique effectus tantum, non causa cognoscatur. Utut sit, huiusmodi qualitates occultae, quas veluti entitates quasdam a materia distinctas spectare solent Peripatetici Arabes cum Galenicis, ad duo praecipue capita vulgo referuntur, scil. ad sympathiam et antipathiam, unde oritur antiperistasis. Pourchot wird vom hl. Alfons Liguori oft zitiert, und im Jahre 1757 wurde er in der Studienanstalt seines Ordens als Lehrbuch benutzt. Vgl: Krause, Der hl. Alfonsus v. Liguori und die Naturwissenschaft, in „Natur und Offenbarung“ 50. Bd. S. 588 ff.

„Der große Mathematiker und Physiker Isaak Newton stand den spezifisch philosophischen Untersuchungen ferner. Er rief der Physik zu: Hüte dich vor der Metaphysik! Er preist die Verbannung der scholastischen formae substantiales und qualitates occultae“. So Überweg-Heinze im Grundriß III[9] S. 169. Und Eisler sagt in seinem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ unter „Gesetz“: „Newton erklärt, er wolle missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas renovare. Phil. nat. princ. math. Anf.“ Die zitierte Stelle, welche sich schon am Beginn der 1. Aufl. v. J. 1686 findet, lautet aber weniger kritisch: Cum veteres mechanicam in rerum naturalium investigatione maximi fecerint; et recentiores, missis formis substantialibus et qualitatibus occultis, phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare aggressi sint; visum est in hoc tractatu mathesim excolere, quatenus ad philosophiam spectat . . . Utinam cetera naturae phaenomena (nämlich außer den Himmelsbewegungen) ex principiis mechanicis eodem argumentandi genere dirivare liceret. Nam multa me movent ut nonnihil suspicer ea omnia ex viribus quibusdam pendere posse, quibus corporum particulae per causas nondum cognitas vel in se mutuo impelluntur et secundum figuras regulares cohaerent, vel ab invicem fugantur et recedunt:

Digitized by Google

quibus viribus ignotis philosophi hactenus naturam frustra tentarunt. Spero autem quod vel huic philosophandi modo vel veriori alicui principia hic posita lucem aliquam praebebunt. Diese Bescheidenheit gereicht dem Genie zur Ehre!

Allerdings hat sich Newton später mehr gegen jene scholastischen Begriffe erklärt. Die Sache bedarf jedoch einer genaueren Darlegung.

L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, sagt pag. 440: Newton a dû commencer, lorsqu'il se décida à donner la synthèse philosphique de ses découvertes, par admettre la théorie de Gassendi, la seule par laquelle il eut connu l'atomisme; et cette théorie posait l'attraction. Newton s'est d'abord parfaitement contenté de cette interprétation: il ne s'est avisé de la répudier que devant les hauts cris qu'elle fit jeter aux Cartésiens et à Leibniz. Die allgemeine Anziehung ist in der Tat eine richtige Influentia, auch ohne die Fernwirkung, welche von den Scholastikern fast allgemein verworfen, von manchen Schülern Newtons aber angenommen wurde. Man wird nun die Äußerungen Newtons verstehen.

Im Jahre 1713 schrieb derselbe am Schluß der 2. Aufl. der Principia philosophiae mathematica: Hactenus phaenomena coelorum et maris nostri per vim gravitatis exposui, causam gravitatis nondum assignavi . . . Oritur utique haec vis a causa aliqua, quae penetrat usque ad centra Solis et planetarum sine virtutis diminutione . . . Rationem vero huius gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est, et hypotheses seu metaphysicae seu physicae, seu qualitatum occultarum seu mechanicae in philosophia experimentali locum non habent.

Noch ausführlicher drückt sich die von Cotes verfaßte Vorrede zu derselben Auflage aus: Qui Physicam tractandam susceperunt, ad tres ferme classes revocari possunt. Extiterunt enim, qui singulis rerum speciebus qualitates specificas et occultas tribuerint, ex quibus deinde corporum singulorum operationes ignota quadam ratione pendere voluerunt. In hoc posita est summa doctrinae scholasticae, ab Aristotele et Peripateticis derivatae: affirmant utique singulos effectus ex corporum singularibus naturis oriri; at unde sint illae naturae non docent, nihil itaque

Digitized by Google

docent. Cumque toti sint in rerum nominibus non in ipsis rebus, sermonem quendam philosophicum censendi sunt adinvenisse, philosophiam tradidisse non sunt censendi. Alii ergo melioris diligentiae laudem consequi sperarunt reiecta vocabulorum inutilium farragine. Das sind die Corpuscularphilosophen, von denen er sagt: Qui speculationum suarum fundamentum desumunt ab hypothesibus, etiamsi deinde secundum leges mechanicas accuratissime procedant; fabulam quidem elegantem forte et venustam, fabulam tamen concinnare dicendi sunt.

Relinquitur tertium genus, qui philosophiam scilicet experimentalem profitentur. Hypotheses non comminiscuntur neque in Physicam recipiunt, nisi ut quaestiones de quarum veritate disputetur. Huius illustrissimum exemplum dedit Auctor noster, mundani nempe systematis explicationem e theoria gravitatis felicissime deductam. Gravitatis virtutem universis corporibus inesse suspicati sunt vel finxerunt alii: primus ille solus ex apparentiis demonstrare potuit. Scio equidem nonnullos magni etiam nominis viros, praeiudiciis quibusdam plus aequo occupatos, huic novo principio aegre assentiri potuisse et certis incerta identidem praetulisse. Horum famam vellicare non est animus. Nachdem er dann die Gravitation bewiesen, fährt er fort: Audio nonnullos hanc improbare conclusionem, et de occultis qualitatibus nescio quid mussitare. Gravitatem scilicet occultum esse quid perpetuo argutari solent; occultas vero causas procul esse ablegandas a philosophia. His autem facile respondetur, occultas esse causas non illas quidem, quarum existentia per observationes clarissime demonstratur, sed has solum quarum occulta est et ficta existentia, nondum comprobata. Gravitas ergo non erit occulta causa motuum coelestium, siquidem e phaenomenis ostensum est hanc virtutem revera existere. Hi potius ad occultas confugiunt causas, qui nescio quos vortices materiae cuiusdam prorsus fictitiae et sensibus omnino ignotae, motibus iisdem regendis praeficiunt. Ideone autem gravitas occulta causa dicetur, eoque nomine reiicietur e philosophia, quod causa ipsius gravitatis occulta est et nondum inventa? Qui sic statuunt videant ne quid statuant absurdi . . . Causae simplicissimae nulla dari potest mechanica explicatio; si daretur enim, causa nondum esset simplicissima.

Digitized by Google

Weiter sagt Cotes: Sane omnis et vera philosophia fundatur in phaenomenis rerum; quae si nos vel invitos et reluctantes ad huiusmodi principia ducant, in quibus clarissime cernuntur consilium optimum et dominium summum sapientissimi et potentissimi Entis: non erunt haec ideo non admittenda principia, quod quibusdam forsan hominibus minus grata sunt futura. His vel miracula vel qualitates occultae dicantur quae displicent: verum nomina malitiose indita non sunt ipsis rebus vitio vertenda.

Damit ließ sich Leibniz nicht beruhigen. Im Jahre 1715 oder 1716 schrieb er an Clarke (5. Schreiben, zitiert bei Mabilleau, p. 442, Erdmann, p. 777) über „attractions proprement dites et autres opérations inexplicables par les natures des créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire aux qualités occultes scolastiques qu'on commence à nous débiter sous le nom de forces. Weiter sagt er a. a. O.: Comment l'entend-on donc quand on veut que le soleil, à travers un espace vuide, attire le globe de la Terre? Est-ce Dieu qui sert de moyen? . . . C'est un miracle perpetuel . . . C'est une chose chimérique, une qualité occulte scolastique". Im Munde des Philosophen der Harmonia praestabilita sind solche Vorwürfe befremdlich; die gereizte Sprache ist wohl auch durch den Prioritätsstreit über die Erfindung der Differentialrechnung verursacht.

In der Vorrede zur 2. Aufl. der Optik, 1717, erklärt Newton: Ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de eius causa investiganda subieci. Quaestionem inquam, quippe qui experimentis rem istam nondum habeam exploratam. In dieser, nämlich qu. 31 l. III sagt er: Annon exiguae corporum particulae certas habent virtutes, potentias sive vires, quibus per interiectum aliquod intervallum agant etiam mutuo in se ipsae, ad producenda pleraque phaenomena naturae? Satis enim notum est corpora in se invicem agere per attractiones gravitatis virtutisque magneticae et electricae. Qua causa efficiente hae attractiones peragantur, in id hic non inquiro. Hanc vocem attractionis ita hic accipi velim, ut in universum solummodo vim aliquam significare intelligatur, qua corpora ad se mutuo tendant, cuicumque demum causae attribuenda sit illa vis. Und später: Corporum homogeneorum

Digitized by Google

particulae, quae se inter se plane contingunt, magna vi inter se cohaerent. Quod qui fieri possit ut explicarent philosophi, commenti sunt alii atomos hamatas, quod est idipsum pro responso afferre quod erat quaesitum. Alii finxerunt corporum particulas inter se conglutinatas esse quiete, hoc est qualitate occulta, aut potius plane nihilo... Videntur mihi particulae hae primigeniae etiam motum perpetuo accipere a certis principiis actuosis; qualia nimirum sunt gravitas et causae fermentationis et cohaerentiae corporum. Atque haec quidem principia considero non ut qualitates occultas, quae ex specificis rerum formis oriri fingantur, sed ut universales naturae leges, quibus res ipsae sunt formatae. Quippe principia quidem talia revera existere ostendunt phaenomena naturae, licet ipsorum causae quae sint, nondum fuerit explicatum. Utique qualitates istae sunt manifestae, earumque causae solummodo occultae. Qualitatum occultarum nomen indiderunt Aristotelici non qualitatibus manifestis, sed istiusmodi qualitatibus quas in corporibus latere quasque esse ipsas manifestorum effectuum causas incognitas existimabant. Cuius generis forent scilicet gravitas, attractionumque magneticarum et electricarum, fermentationumque causae, siquidem vires vel actiones hasce e qualitatibus oriri fingeremus nobis incognitis, quaeque natura sua inexcogitabiles et exploratu impossibiles essent. Philosophiae naturalis progressum impediunt istiusmodi qualitates, ideoque nuperis temporibus reiectae fuerunt. Affirmare singulas rerum species specificis praeditas esse qualitatibus occultis, per quas eae vim certam in agendo habeant certosque effectus manifestos producant, hoc utique est nihil dicere. At ex phaenomenis naturae duo vel tria derivare principia motus generalia, et deinde explicare quemadmodum proprietates et actiones rerum corporearum omnium ex principiis istis manifestis consequantur, id vero magnus esset factus in philosophia progressus, etiamsi principiorum istorum causae nondum essent cognitae.[1] Quare motus principia supradicta proponere non dubito, cum per naturam universam illa latissime pateant, eorumque causas exquirendas relinquo. Newton wird ja schon früher die alte Philosophie ungünstig beurteilt haben; aber

[1] Das hatte auch Aristoteles gewollt; die verborgenen Kräfte waren die Instanzen gegen seine Theorie.

Digitized by Google

Äußerungen wie obige sind offenbar zu seiner Rechtfertigung geschrieben.

Es nutzte übrigens Newton wenig, daß er an die Stelle der verborgenen Kräfte die verborgenen Ursachen setzte. Pope schrieb in seiner Dunciade:

Philosophy that reached the heavens before,
Shrinkes to her hidden cause and is no more.

Die Philosophie, die früher himmelan strebte, schrumpft auf ihre verborgenen Ursachen ein und ist nicht mehr. Pope war nämlich, wie der Herausgeber Warburton berichtet, zu dem Glauben verleitet worden, daß Newtons Philosophie uns wieder zu den „verborgenen Ursachen des Aristoteles" zurückbringen wolle. Er vermochte also Pope, jene zwei Verse dahin zu ändern, daß sie nun ein Lob auf Newton und eine Satire auf den sein sollten, der ihn zu jenen ersten Zeilen verleitet hatte. Im Jahre 1743 wurde die Stelle so gegeben:

Philosophy that leaned on heaven before,
Shrinkes to her second cause and is no more.

Indem nämlich Newton und seine Anhänger zuweilen die Gravitation unmittelbar auf den Willen Gottes als die erste Ursache zurückführten, zeigten sie sich denen überlegen, welche bei den zweiten Ursachen stehen blieben.

Cotes hatte oben gesagt: Occultas esse causas non illas quidem, quarum existentia per observationes clarissimas demonstratur, sed has solum, quarum occulta est et ficta existentia, nondum vero demonstrata. Dagegen nimmt sogar Brucker, Historia critica tom. V p. 655 Stellung, indem er sagt: Urgent (nämlich die Gegner Newtons) ipsos quoque Scholasticos non eas dixisse qualitates occultas, quarum effectus minime probatus sit, sed qualitates occultas ad causas physicas referendo vocasse eas, quarum effectus cum sint manifesti, causae lateant nec definiri possint. Id quod recte dici ex unius Sennerti dissertatione de occultis qualitatibus (Hypomnemata physica II p. 43) est longe manifestissimum. Cotes Erklärung wurde jedoch noch öfter wiederholt, so von Chr. Wolff (Cosmologia § 189): Qualitas occulta ea est, quae sufficiente ratione destituitur, cur subiecto insit vel saltem inesse possit. Die Sache selbst muß er anerkennen. Überweg-Heinze gibt als seine Lehre an: „Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muß zur

Digitized by Google

Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann.“ Doch wir wollen zu den Scholastikern zurückkehren.

L. Babenstuber schreibt, Philos. thomistica Salisburgensis, 1704, de coelo et mundo disp. II art. IV § II n. 15: Praeter lucem et motum admitti debent in corporibus coelestibus aliae virtutes et operationes, quibus influunt in haec inferiora. Ita Albertus in 2. dist. 15 qu. 1, D. Thomas lib. II de coelo l. 10 et passim philosophi plurimi. Has porro influentias cum proprio nomine signare haud liceat, occultas appellamus. Qui eas oderunt vocant ignorantiae asylum; sed quam immerito statim videbimus. Als Beweise gibt er an 1. die Erzeugung der Metalle, 2. die Anziehung des Magneten durch den Himmelspol.

Eusebius Amort, Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae, 1730, sagt in der Vorrede: Formis ac qualitatibus peripateticis substravi principia mechanica, veluti praerequisitam dispositionem dimensivam materiae, sicque philosophiam scholasticam iunxi foedere stabili cum principiis Neotericorum mechanicis. Die Philosophia Burgundica ist die des oben genannten J. B. du Hammel. Physica, de qualitatibus corporum sagt Amort: Qualitas occulta est vis activa rebus insita, quae secundum proportiones vel mathematicas vel mechanicas, nobis tamen incognitas producit effectum. Sed talis vis datur. Er führt eine ziemliche Anzahl von Beispielen an, erklärt aber viele als Fabeln. Der Gegenstand wird auch in der Moral behandelt, wie man bei den Autoren zum ersten Gebot de vana observantia sehen kann.

Dr. Karl Werner sagt in seinem Werke: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2. Bd. S. 86: „Ein beständiges Stichblatt der Gegner waren die qualitates occultae der scolastischen Physik; indes mußte das, was die Scholastiker ein occultum nannten, auch ihren Gegnern etwas Unbekanntes bleiben, solange Chemie und experimentale Physik darüber nicht nähere Aufschlüsse gaben. B. Bühler zählt in den Prima philosophiae experimentalis principia in peripateticis fundamentis solidata, Salzburg 1743, einige qualitates occultae auf: Sic inditam esse remorae occultam vim aiunt, qua navis cursus sistit; vim soporiferam inesse papaveri, purgativam senae, attractivam electro et magneti. Quin etiam horrorem amorem odium metum, ceterosque affectus corporis ex innata

Digitized by Google

quadam sympathetica vel antipathetica virtute provenire contendunt.“ Die Aufzählung ist wohl nur geschichtlich, denn den Schiffshalter hatte schon Ath. Kircher, † 1680, in das Reich der Fabel verwiesen.

Einer der letzten Verteidiger der peripatetischen Naturlehre war Ver. Gufl, dessen Philosophia scholastica universa 1753 zu München und Stadtamhof erschien. § 656 behandelt er einen Einwurf zugunsten der Fernwirkung: Sol generat mineram in visceribus terrae non per diffusam aliquam virtutem accidentalem; ergo agit in distans. Resp.: Sol si generat mineram, id facit per virtutem a se diffusam ac eousque propagatam. An vero consistat ista virtus in luce vel calore vel alia occulta influentia, ad praesens perinde est. Neque Mastrius absurdum reputet, totum mundum plenum esse huiusmodi qualitatibus. Der Scotist Mastrius, welcher um 1640 schrieb, trat nämlich für die Fernwirkung ein. Im 3. Teil der Philosophie, der Physica § 1244 berichtet Gufl über Chr. Wolff, der die Schwere nicht als eine den Körpern innewohnende Kraft anerkennen wollte und unter anderem sagte: Et si recurratur ad voluntatem Dei eam (gravitatem) constituentis, converteretur in qualitatem occultam. Est enim qualitas occulta seu proprietas non illa cuius rationem ignoramus, sed cuius nullum est fundamentum; nec voluntas Dei alleganda, ubi in re non habet fundamentum. (Physik c. 3 § 83.) Gufl erwidert: Si fas et Wolfio ad novam illam materiam gravificantem confugere, cur non sit concessum Peripateticis allegare qualitatem occultam, non illam quam sibi de nobis confingit Author, sed genuinam, quae est actuosa virtus, cuius operatio non nisi ex effectu innotescit?

Die Cartesianische Naturerklärung und die „philosophia Newtoniana“ hatten in jener Zeit auch die geistlichen Schulen fast vollständig erobert. Die peripatetischen Lehren kannte man mehr aus den Berichten der Gegner als aus den Quellen. Der genannte Pourchot wollte in seinem Lehrbuche die ganze Ontologie übergehen; erst auf Andringen seiner Leser gab er sie nachträglich in einem Bande. Die modernen Geschichtschreiber der Philosophie wenden der Scholastik wieder größere Aufmerksamkeit, ja selbst Anerkennung zu. Man verzeiht ihnen um so lieber vorkommende Täuschungen, wenn man die Mißgriffe von Schriftstellern des 18. Jahrhunderts gesehen hat. Es seien einige Beispiele angeführt.

Digitized by Google

Bei Regnault, Physicae recentioris origo, Graz 1755, (das Werk ist aus dem Französischem übersetzt) heißt es: Diversae corporum proprietates totidem erant qualitates occultae, h. e. omnino incognitae. S. 300 sagt Regnault: Nihil hoc aliud est, quam sapores et qualitates perceptibiles esse qualitates occultas, nullo verborum apparatu explicabiles, quas nonnisi solus comprehendat Aristoteles.

J. B. Horváth, in Universitate Tyrnaviensi Physicae professor p. o., war der Vf. von vielgebrauchten Institutiones philosophicae. Ich benutzte die Ausgabe von 1772. In den Institutiones physicae trägt er die Lehre von Boscovich vor. Gegen die Anziehungs- und Abstoßungskräfte läßt er sich den Einwand machen: Vires hae congruunt cum occultis Peripateticorum qualitatibus; ergo sicut has melior philosophorum pars reiicit, ita vires etiam repulsivae et attractivae e philosophia eliminandae sunt. Antecedens videtur esse certum. Peripatetici enim interrogati, quidnam esse deberet ipsorum qualitas occulta, fere eodem modo responderunt, quo respondent harum virium Patroni, dum ad easdem explicandas sollicitantur.

Die Antwort lautet: Peripatetici qualitates corporum, quas explicare nequiverunt, vocarunt qualitates occultas, easque habebant pro totidem accidentibus absolutis. Tales ipsis qualitates erant sapor odor magnetismus horror vacui etc. Hinc interrogati quidnam esset ex. gr. color albus in corpore, responderunt esse quoddam accidens absolutum, a quo corpus tamquam a forma sibi inhaerente habeat quod album sit. At imprimis nullo solido argumento, saltem cui hodiedum robur inesset, evincere poterant Peripatetici albedinem in corpore esse accidens absolutum ipsorum sensu acceptum; seu esse quandam entitatem, quae substantia non sit et tamen saltem supernaturaliter extra subiectum suum existere queat. Deinde complures earum qualitatum, quas Peripatetici occultas nominaverunt, detectae iam sunt deprehensaeque nihil minus esse quam accidentia absoluta. Unde merito inferimus, alias quoque corporum qualitates, quae necdum in plena luce collocatae sunt, aliud quidpiam esse debere quam occultas qualitates Peripateticorum sensu acceptas, ac proinde qualitatum occultarum genus e philosophia iure eliminamus. Er beklagt sich also über die Cartesianer, welche diesen „aries“ gegen die beiden Kräfte spielen ließen; denn diese seien rechtmäßig bewiesen.

Digitized by Google

Es ist klar, daß die Peripatetiker die qualitates sensibiles, wie Farbe und Geschmack, von den qualitates occultae unterschieden haben; es sind daher Regnault und Horváth im Irrtum.

Etwas früher erschienen die Institutiones philosophicae, quas alumnis suis proponebat F. Thomas Aquinas a Nativitate Carm. Excalc. Venetiis 1760. Ein Stimmungsbild jener Zeit gibt die Vorrede: Citra dubitationem est res a Peripateticis inductas in eorum cerebro potius extitisse, quam in sinu veritatis. De Logice nullus ambigit, Aristotelis categorias ideas esse, non res; ut peccaverint Arabes quam maxime, qui pro methodo rationali et ideali realem venditarunt et naturalem. Praeter cetera quae in eorum Metaphysice conficta gratis fuerant, extat materiae individuatio, quam qui in re solida et vera ponat, is vacuitatis plenus oportet sit et inanitatis. Neque statuendum aliter est de celebrioribus physicis sanctionibus, ubi exaggerata formarum et qualitatum, nomine essentiaque carentium congeries demonstrat, quaesitam ab illis naturam fuisse extra naturam. Enimvero cum voluminum peripateticorum materies parum utilis; tum necessaria omnino non extabat alia recentiorum. Ut vitio vertenda philosophis veteribus fuit ignavia, qua causarum indagationem neglexere, ita culpandi nostri erant, quod putaverint se assecutos rerum omnium causas fuisse.

Trotzdem verteidigt F. Thomas die verborgenen Kräfte in dem Sinne, wie sie auch Ptolemaeus und Amort zuließen. Logice P. I c. 7 de idea qualitatis sagt er: Inter has extant aliquae omnino latentes et occultae. Has saepenumero Aristoteles usurpavit, putavitque nullam aliam commonstrari posse viam, qua problemata multa expediret. Qualitates occultas improbarunt Dialectici multi, rati valere illas multum ad tuendam ignaviam, sed veritati nihil conferre. Parergon II: Ostenditur qualitatum occultarum ideas esse omnino utiles. Ratio I. Newton stellte die Anziehung auf, und auf die Frage, was sie sei, erwiderte er, er habe die Zeit mehr auf die Feststellung ihrer Notwendigkeit, als auf die Erklärung ihrer Natur verwendet. Leibniz setzte in allen Dingen ein tätiges und leidendes Vermögen, und obwohl man ihn tadelte, weil er Aristoteles in Anwendung unnützer Ideen übertroffen habe, so wich er doch nicht zurück. Ratio II. Qualitates omnes si recte velint expendi, latentes sunt et occultae. Er beruft sich

Digitized by Google

auf die chemischen Kräfte nach den Feststellungen von Boerhave (Elementa chemiae) und Boyle (Hist. qualit. part. c. 4). Imo nec reponi quidquam potest, cum quaeritur natura rerum notiorum, nimirum caloris frigoris fluiditatis et qualitatum aliarum. Ratio III. Wenn man auch die Ursache im Dunkel läßt, so kann man doch die Wirkungsweise untersuchen, z. B. des Lichtes und der Schwere. Ratio IV. Ridiculi sunt qui omnia explicare satagunt ope qualitatum cognitarum. Videlicet excepti risu fuere viri clarissimi, qui cum omnia explicare mechanice vellent, hypotheses absonas induxere. Als solche werden Leuwenhoek, Vallisnerius, Malpighi und Geofroi angeführt.

Parergon III. Obiicies: Qui qualitatum occultarum usum extulere, obruti fuere hominum contumeliis. Prae ceteris Marcus Marci a Kronland commemorandus est, in Pragensi Academia professor eximius. Hic cum explicare occultas qualitates, quas repererat in Aristotele coepisset (Hypothesis virtutis occultae), tot exceptus fuit conviciis, ut omnium suffragio habitus fuerit omnium ineptissimus. Resp.: Si male audiit Marcus Marci, tribuendum illud non fuit occultis qualitatibus, quas impune et fortassis non sine laude docuisset. Provenit potius a Syncretismo seu concordia, quam inter Aristotelem et Platonem firmare nitebatur, ut propterea Ideas Platonis Aristoteli adiudicaret. Letzteres ist, nebenbei gesagt, nicht zutreffend. Die Vereinigung Aristoteles' mit Plato hatten andere versucht. Marcus wurde vielmehr wegen seines Ultrarealismus von Arriaga auf das schärfste angegriffen.

Zu Ende des XVIII. Jahrhundertes wurden die vier Elemente von der Chemie aufgelöst; damit entfiel die alte Qualitätenlehre. Zu einer Neugestaltung der peripatetischen Naturlehre kam es vorläufig nicht. Die Physik schied als experimentelle Wissenschaft damals aus der Philosophie, welch letztere mit Kant sich auf das Erkenntnisproblem zurückzog. Auch die gläubigen Philosophen übergingen, der Zeitrichtung entsprechend, die Kosmologie und behandelten nur die Schöpfung und Ordnung der Welt. Siehe Laminne, Les quatre éléments, histoire d'une hypothèse 1904 pag. 162. Erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhundertes trat die Scholastik wieder hervor und erneuerte das hylomorphische System als mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft im Einklang stehend.

Digitized by Google

Aber auf die Erklärung der körperlichen Eigenschaften wird wenig eingegangen. Man findet in den heutigen scholastischen Lehrbüchern nichts über die Qualitates occultae. Nur T. Pesch hat den Terminus in der Philos. natur. n. 361 wieder aufgenommen, allerdings nicht in der alten Bedeutung, sondern für die potentiae activae et passivae.

Rückblick.

Von Constantinus Africanus bis Gufl ist der Begriff der Qualitas occulta der gleiche geblieben, nämlich eine körperliche Kraft, die man nicht aus den Eigenschaften der Elemente ableiten konnte und deshalb auf einen besonderen Einfluß der Gestirne zurückführte. Die Seelenkräfte kommen hier nicht in Frage. Vielleicht ist es Galenus, welcher zuerst den Begriff aufstellte. Derselbe wurde aber von den Alexandristen nicht anerkannt. Die arabischen Philosophen und Ärzte stellten eine Liste dieser verborgenen Kräfte her, die in die abendländische Wissenschaft überging. In XVI. Jahrhundert findet sich die Einteilung in Sympathien und Antipathien. Es kamen dann der Zitterrochen (torpedo) und die schon im Altertum bekannte echeneis oder remora hinzu; durch den Occultismus wurde die Zahl noch vergrößert. Für die Corpuscularphilosophie wurde zwar das Problem ein anderes; aber sie konnte nur wenige oder unbefriedigende Erklärungen geben, und da sie auch die direkte Realität der Sinnesqualitäten preisgab, so konnte Morhof mit Recht sagen: Omnia fere in qualitates occultas desinunt. Es lag deshalb kein Anlaß vor, davon besonders zu reden. Im XVIII. Jahrhundert war, abgesehen von den wenig zahlreichen Peripatetikern, der wahre Sinn des Ausdruckes nicht mehr bekannt, und die irrigen Auffassungen spiegeln sich in der heutigen Geschichtschreibung wider.

Das 1836 zu Lüttich erschienene Lexicon scholasticorum Verborum von Zama-Mellini bringt über Qualitas zur dritten Art (qualitates patibiles et passiones) folgendes: Qualitates corporeae primae sunt istae: Calor frigus humiditas siccitas. Aliae dicuntur secundae. Illae vero quae sunt in corpore occultae et non sentiuntur tactu, ab aliquibus inter veteres dicuntur qualitates neutrae. Das letzte Wort ist offenbar ein Korrekturfehler für tertiae. Die Definition ist aber ungenügend.

Digitized by Google

W. Wundt legt, wie wir hörten, Galilei „die ungezählt vielen Qualitates occultae der aristotelischen Physik" in den Mund. Ebenso schreibt Windelband, Geschichte der Philosophie² S. 330: „Die neuere Naturanschauung räumte mit dem ganzen Heer der niederen und höheren Kräfte — der viel bekämpften qualitates occultae — auf." Die verborgenen Kräfte waren aber keineswegs so viele, wenn man den richtigen Begriff festhält. Jene Klage wird von Früheren vielmehr gegen die Menge der Qualitäten überhaupt vorgebracht. So schreibt J. Mangold S. J. 1755 in seiner Philosophia rationalis et experimentalis: Nec ipsis recentioribus Peripateticis animus est defendere, quod omnia in hoc universo sine delectu atque discrimine exaggereta quapiam qualitatum farragine scateant. Vgl. die zitierte Vorrede von Thomas a Nat.

Dem Zug nach Vereinfachung entsprach in der nominalistischen und Cartesianischen Philosophie die Leugnung der Accidentia absoluta, an deren Stelle man modi d. h. wesentliche Eigenschaften setzte. Deshalb betonen R. Boyle, P. Casimir von Toulouse, Pourchot und Horváth, daß sie die qualitates abstractae, die accidentia distincta nicht annehmen. Das Odium der letzteren scheint sich auf die verborgenen Kräfte vererbt zu haben.

Die Geschichte derselben zeigt allerdings eine weniger entwickelte Kenntnis der Naturkräfte. Wie uns jedoch Heller, Geschichte der Physik, lehrt, hat man keinen Grund, die Naturwissenschaft jener Jahrhunderte gering zu schätzen. Die Grundlage der Theorie von den vier Elementen sind die drei Aggregatzustände und der glühende Zustand, welche von der Temperatur abhängen. Eine große Summe von Beobachtungen und richtigen Erklärungen war in der alten Philosophie angehäuft, und erst durch die messende Methode konnte ein größerer Fortschritt erzielt werden. Die letzte Erklärung wird aber das übersinnliche Gebiet betreten müssen.

Digitized by Google

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27.

(Sequitur vol. XX p. 238.)

Scripsit

Fr. NORBERTUS DEL PRADO Ord. Praed.

Articulus 1.

Utrum B. Virgo Mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

I. Conclusio 1.

Rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur.

Argum. 1. Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis. Sed in Ecclesia Dei non celebratur festum nisi pro aliquo Sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta.

Argum. 2. Rationabiliter enim creditur, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit. Unde et legitur Lucae c. 1 v. 28: „Angelus ad eam dixit: Ave, gratia plena.“ Sed invenimus in Sacra Scriptura, quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur, sicut Ieremiae et S. Ioanni Baptistae. (Ierem. 1, 5. Lucae 1, 15.) Ergo si aliis fuit concessum sanctificari in utero, antequam nascerentur, rationabiliter creditur, quod B. Virgo hoc privilegium a Deo acceperit. „Non est dubitandum, hoc multo excellentius Matri Dei collatum fuisse.“ (3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 sol. 3.)

Argum. 3. Ex auctoritate S. Bernardi in epist. ad Canonicos Lugdunenses: „Ego vero, quod ab Ecclesia accepi, securus et teneo et trado. Quod vero Ecclesia non tradit, periculosius fateor admitti. Accepi sane ab Ecclesia, illum diem cum summa veneratione colendum, quo assumpta de saeculo nequam, coelis quoque intulit celeberrimorum festa gaudiorum; sed et ortum Virginis didici nihilominus in Ecclesia et ab Ecclesia indubitanter haberi

Digitized by Google

festivum atque sanctum, firmissime cum Ecclesia sentiens in utero eam accepisse, ut sancta prodiret." Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas non est suspicari sanctae Virgini esse negatum, per quam omnis mortalitas emersit ad vitam. Fuit proculdubio Mater Domini ante sancta quam nata.

II. Conclusio 2.

Dogma catholicae fidei est, quod B. Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero.

Probatur. Ex praenotatis duplex est nativitas, nempe in utero et ex utero. Nativitas in utero fit, cum proles concepta animatur anima rationali et accipit per infusionem animae a Deo creatae humanam naturam. Nativitas autem ex utero est, cum proles iam animata prodiit in lucem exeundo ex ventre matris. Sed est dogma fidei catholicae, „Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Salvatoris humani generis, ab omni originali culpae labe praeservatam immunem." (Bulla Pii IX. *Ineffabilis.*) Ergo si est dogma fidei, quod B. Virgo fuit sanctificata tum, cum nata est in utero, a fortiori ad fidem pertinet, quod sanctificata ante nativitatem ex utero fuit.

III. Observationes.

1. Temporibus S. Bernardi et D. Thomae doctrina de sanctificatione B. Virginis ante nativitatem ex utero erat doctrina Ecclesiae, sicut hodie est doctrina ipsius circa assumptionem B. Virginis in coelum. Quod quidem temerarium foret negare: 1) propter auctoritatem Ecclesiae celebrantis hoc festum; 2) propter auctoritatem et communem sententiam Patrum et Theologorum; 3) ex communi sensu fidelium sive ex consensu universalis Ecclesiae, quae dum celebrat festum assumptionis, intelligit B. Virginem fuisse corpore et anima assumptam in coelum.

2. D. Thomas in hoc art. 1 ait: „De sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura Canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit." In lib. autem 3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 quaestiunc. 3 ad 3. respondens ad haec verba S. Hieronymi: „Non mihi credas, si tibi aliquid dixero, quod ex veteri vel novo Testamento haberi non possit,"

ait: „Quamvis sanctificatio B. Virginis in utero expresse in Scriptura veteris et novi Testamenti non legatur, tamen pro certo haberi potest ex his, quae ibi leguntur. Si enim Ioannes et Ieremias, qui Christum praenuntiaverunt, sanctificati sunt, multo magis Virgo, quae Christum genuit."

3. Sancti Patres docent ore unanimo, B. Virginem fuisse ante nativitatem sanctificatam. Quos inter possunt legi S. Augustinus serm. de Annunt., S. Bernardus de laudibus Virg. homil. super Missus est et serm. de Nativitate Virginis; S. Ioannes Damascenus sermonibus de Annuntiatione et in SS. Dominae natalitium diem.

Articulus 2.

Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem eius.

I. Conclusio.

Ante infusionem animae rationalis B. Virgo sanctificata non fuit.

Ratio prima. Quod non est, non potest sanctificari. Sed B. Virgo non fuit, antequam conciperetur in utero Matris suae, nec fuit concepta ac in propria persona constituta ante infusionem animae rationalis. Ergo . . .

Ratio secunda. In partibus essentialiter constituentibus humanam naturam est talis ordo, quod anima est Deo propinquior quam corpus. Sed virtus alicuius agentis prius pervenit ad ea, quae sunt ibi propinquiora et per ea ad magis distantia. Ergo gratia sanctificationis a Deo venit ad corpus per animam; sicut peccatum originale a parentibus venit ad animam per corpus. Ergo B. Virgo ante animationem sanctificari non potuit. (3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1.)

Ratio tertia. Sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante eius animationem. Quod autem non potest intelligi, non potest fieri. Quod autem non potest fieri, non fit. Ergo B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem.

Probatur propositio prima duplici ratione. Primo quidem sanctificatio, de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali: sanctitas enim est perfecta munditia. Sed culpa non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Ergo ante

Digitized by Google

infusionem animae rationalis B. Virgo non fuit sanctificata nec ipsius sanctificatio potest intelligi.

Secundo ex 1. 2ae qu. 83 a. 2: anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati: unde etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae; et etiam gratia sanctificans est in essentia animae sicut in subiecto. (1. 2ae qu. 111 a. 4.) Ergo sola creatura rationalis est susceptiva culpae, sicut est susceptiva gratiae. Ergo ante infusionem animae rationalis non potest intelligi sanctificatio B. Virginis.

Ratio quarta. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahere vel actu vel potentia debitrice; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum, quod est erroneum. (1. 2ae qu. 81 a. 3.) Sed si quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae (id est nec actu nec in potentia debitrice); et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur Matth. 1, 21: „Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum.“ Ergo cum sit de fide, quod Christus est Salvator omnium, et quod B. Virgo indiguit redemptione et salute, quae est per Christum Filium suum; de fide quoque erit, quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem.

Minor probatur. Sanctificatio B. Virginis ante animationem potest significare: 1) quod fuit sanctificata in suis parentibus; 2) vel quod fuit sanctificata in sua conceptione activa; 3) vel in sua conceptione passiva vi conceptionis; 4) vel in sua carne vel corpore, antequam infunderetur anima; 5) vel in ipsamet anima ante infusionem in corpus et constitutionem suae propriae personae.

D. Thomas 3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 sol. 2 exponit hunc quintum modum sub his verbis: „Nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec B. Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est.“ Unde in ipso instanti infusionis, ita ut anima sanctificaretur, prius prioritate naturae ante constitutionem personae seu infusionem in corpus. Quod apparet ex eo, quo infert, „talem animam nunquam (nec actu, nec potentia debitrice, nec

Digitized by Google

facto nec ex debito) originali macula fuisse infectam". Et quoniam addit: „Nec B. Virgini, nec alicui praeter Christum, hoc concessum est," quod quidem valde notandum pro intelligentia doctrinae et mentis D. Thomae, qui contraponit semper nunquam incurrere, nullo modo incurrere, ad incurrere saltem ex debito, aliquo modo. Sed quoniam verba: „In ipso instanti infusionis" possunt confusionem inducere, ideo in Summa istum modum de sanctificatione praeservativa in eodem instanti infusionis animae vel suppressit et omisit, vel explicavit. In Summa suppressit et omisit; et in lib. 4 Sent. explicavit, referens ad debitum. (Ioan. a S. Thoma.)

Quod etiam bene explicavit Suarez, dum declarat, quid sit obnoxium esse peccato originali, scribens sic: „In natura lapsa ex hac naturali origine statim consequi influxum originalis culpae, nisi Deus per gratiam praeveniat et impediat illud. Unde fit, in illo primo instanti, quo proles concipitur, causas eius proprias ita esse dispositas, ut omnino necessario veluti influxurae sint originale peccatum, nisi a Deo praeveniantur. Et hoc est esse obnoxium peccato originali; et quia hanc necessitatem et veluti propriarum causarum debilitatem habet proles, non solum antequam animetur, sed etiam in ipsomet instanti animationis, ut intelligitur natura antecedere omnem gratiae infusionem; ideo verissime dicitur in primo instanti et in propria persona esse obnoxia peccato . . . Et nihil obstare, quominus Deus in eodem instanti possit gratiam infundere. Quia haec duo non repugnant, scilicet effectum procedere a causis, a quibus habiturus esset aliquam imperfectionem, si non impediretur, et nihilominus causas de facto impediri. Et hanc sententiam bene docuit Caietanus opusc. de Concept. cap. 3. dicens, hoc modo melius intelligi B. Virginem potuisse esse proprie redemptam in propria persona, etiamsi in illa non habuerit originale peccatum. Quia illamet gratia, qua praeventa est, fuit gratia redemptionis, et impedivit culpam necessario emanaturam ex causis proximis, Deo non impediente." Hactenus Suarez in suis comment. in 3 P. qu. 27 a. 2 disput. 3 sect. 4.

Sed quibuscunque praedictis modis si B. Virgo ante animationem sanctificata fuisset, nunquam (id est nec actu, nec debito) incurrisset maculam originalis culpae, nec proinde indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum. Quoniam huiusmodi sanctificatio licet absolute loquendo possit a Deo fieri, non fuisset gratia praeservans a peccato originali facta ipsimet Virgini in sua propria persona constitutae ac subsistenti.

Praeterea: primus et secundus modus sanctificationis praesupponit in parentibus „curatum fuisse non solum id, quod personae est, sed etiam id, quod est naturae, in quantum huiusmodi: quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturae curatio ad perfectionem gloriae pertinet". (3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 sol. 1 ad 1 et 3 P. qu. 27 a. 2 ad 4.)

Digitized by Google

Tertius vero modus sanctificationis praesupponeret esse conceptam, non iuxta legem ordinariam humanae generationis, sed ex virtute Spiritus Sancti. Quartus vero modus „non potuit esse decenter, quia gratiae capax nondum erat." Quintus vero, quia praesupponit animam creari ante infusionem. Et in utroque casu gratia sanctificationis non fuisset personalis. Et insuper anima non incurrit maculam ex creatione, sed ex eo, quod coniungitur corpori.

Ratio quinta: ex auctoritate S. Bernardi, qui epist. ad Canonicos Lugdunenses reprobat dicere, B. Virginem sanctificatam esse ante animationem, reiiciendo omnes modos, quibus sanctificatio huiusmodi esse poterat. Primo quidem reiicit absolute; quoniam in hac hypothesi gratia praeservationis non fuisset propria ac personalis B. Virginis. Unde ait: „Non valuit ante sancta esse, quam esset. Siquidem non erat, antequam conciperetur." Deinde reprobat dicere, B. Virginem esse sanctificatam in sua conceptione activa vel generativa, ita ut sanctificatio derivaretur a parente in prolem, eo modo, quo originalis iustitia. Unde ait: „An forte inter amplexus maritales se Spiritus conceptioni immiscuit, ut simul sanctificata fuerit et concepta? Ne hoc quidem admittit ratio." Tertio reprobat dicere, B. Virginem esse sanctificatam in sua conceptione passiva, sive quae consummatur infusione animae rationalis, ex vi suae conceptionis. Unde ait: „Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut Sancti Spiritus societas cum peccato fuerit, aut certe ipsum peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi forte quis dicat de Spiritu Sancto eam, et non de viro conceptam fuisse. Sed id hactenus inauditum lego. Et si licet loqui, quod Ecclesia sentit, et verum ipsa sentit, dico gloriosam Virginem de Spiritu Sancto concepisse, non autem et conceptam fuisse. Dico peperisse Virginem, non tamen partam a Virgine. Alioquin ubi est praerogativa Matris Domini, qua implicite creditur exultare et munere prolis et integritate carnis, si tantumdem dederis et Matri ipsius? Non enim est hoc Virginem honorare, sed honori eius detrahere."

II. Observationes.

I. D. Thomas in hoc art. 2 pro aris et focis laborat ad ostendendum, quod sanctificatio B. Virginis ante eius animationem non potest intelligi nec potest admitti. Etenim

Digitized by Google

quocumque modo explicetur B. Virginis sanctificatio ante animationem, semper necessario sequitur: 1) nunquam, nullo modo, nec actu nec potentia, nec debito remoto nec proximo, incurrisse maculam originalis culpae. Et ita ipsam in sua propria persona 2) non indiguisse redemptione et salute, quae est per Christum.

II. Ex prima consequentia sequitur, quod B. Virgo fuisset libera a peccato originali, eodem modo, quo Christus Dominus, ex vi suae conceptionis, tam ratione naturae quam ratione personae. Unde D. Thomas in resp. ad 2: „Christus nullo modo contraxit originale peccatum." Exinde tolleretur differentia inter Filium et Matrem in modo non incurrendi maculam originalis culpae. Ex altera consequentia sequitur, Virginem non esse redemptam nec salvatam a peccato originali per Christum; quoniam qui nullo modo, nunquam, nec actu nec potentia debitrice incurrit in peccatum originale, non indiget redimi et salvari; et qui non indiget redimi, non redimitur. Exinde in hoc Mater esset aequalis Filio.

III. Hoc igitur est, quod ex professo reprehendit S. Bernardus in epist. ad Canonicos Lugdunenses et pure merito vocat inauditum, inadmissibile et erroneum. „Et ante quidem apud aliquos errorem compereram, sed dissimulabam parcens devotioni, quae de simplici corde et amore Virginis veniebat." Hoc ipsum testatur B. Albertus Magnus lib. 3 Sent. d. 3 a. 4: „Dicimus, quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem; et qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a B. Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a Magistris omnibus Parisiensibus." Hoc ipsum est, quod S. Bonaventura tradit lib. 3 Sent. d. part. 1 a. 1 qu. 1 declarando doctrinam S. Bernardi et concludendo: „Et ideo simpliciter concedendum, quod caro eius ante animationem non fuit sanctificata. Et concedendae sunt rationes, quae hoc probant." Hoc denique ipsum est, quod D. Thomas firmiter tenet atque propugnat in hoc 2. art. stabiliens ac docens: 1) B. Virginem non fuisse sanctificatam ante animationem; 2) aliquo modo incurrisse in peccatum originale; 3) indiguisse redemptione et salute, quae est per Christum.

III. Aliae observationes.

I. Ex Caietano in hunc articulum: „Est ergo simpliciter vera doctrina in Littera tradita, quod si B. Virgo fuisset

Digitized by Google

ante infusionem animae sanctificata, non eguisset redemptione et salute a peccato, facta per Christum. Et bene nota, quod non dicitur, quod non indiguisset salute gratiae aut gloriae, facta per Christum, sed salute a peccato, a quo dictus est Iesus, hoc est Salvator, ut Angelus revelavit Ioseph, dicens Matth. 1, 21: Vocabis nomen eius Iesum. Ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum."

II. Ex Porrecta in hunc articulum: „Pro qua re sciendum est, quod si sanctificatio illa intelligatur fieri in illo instanti per gratiam infusam animae, creando scilicet animam illam in gratia ita, quod simul purgetur caro illa ab infectione contagiosa, qua secundum cursum ordinarium contaminare solet animam sibi advenientem; tunc impossibilis est ista sanctificationis positio stante hac, scilicet quod Christus sit omnium hominum Salvator a peccato. Nam si caro illa sive embryo a praedicta contagione simul fuerit emundata, nonne tu vides aperte, quod anima sibi infundenda non erit in periculo cadendi sive contrahendi peccatum originale ex unione ad carnem illam? Conceptio ex vi conceptionis sine originali est; quando caro, quae animanda est, purgatur ab infectione peccati; et sic purgata recipit animam tunc primo advenientem. Talis ergo non fuit passiva conceptio B. Virginis, quia non differret a conceptione Christi quantum ad elongationem a peccato: quod dico, interim abstrahendo etiam ab hoc, quod conceptio Christi fuit de Spiritu Sancto. Et ideo passiva ipsius (Virginis), in vi conceptionis stando, non fuit absque peccato. Si ergo sine illo fuit, aliunde fuit; non autem ex vi conceptionis. Stat igitur firmum, quod caro B. Virginis in sui conceptione mansit infecta. Nec tantum propter differentiam praedictam sic dicendum est; sed etiam propter hoc aliud: quia scilicet tunc anima sua adveniens non contraxisset originale in debito; non enim fuisset, ut aperte constat, in periculo cadendi; et per consequens, nullo modo indiguisset redemptione Christi ab originali peccato: quod est contra fidem catholicam . . . D. Thomas semper uniformis sibique constans, ubicumque tractat de hac materia; et pro ratione dicti sui semper adducit, quod oportet secundum Fidem Apostolicam, Christum esse universalem omnium Redemptorem . . . Dicendum ergo firmiterque tenendum est, quod praesens doctrina eius, si recte, ut ipse voluit, intelligatur, non tantum sana,

Digitized by Google

sed et catholica est. Ut ergo recte intelligatur doctrina tanta, examinetur pro illo dicto, in quod cetera resolvuntur, scilicet: Erroneum est dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum solum. Scilicet quantum est ex vi conceptionis. Altus vero sensus tanti Doctoris huiusmodi fuit. Si B. Virgo nunquam incurrisset maculam originalis culpae, nec fuisset in periculo incurrendi illam, non indiguisset redemptione et salute per Christum a peccato illo. Et sic sequeretur, quod Christus non esset Salvator omnium hominum a peccatis; id est, quod aliquis homo potest salvari ex aliquo peccato absque auxilio Christi. Sensus praedictus integer est verus sensus S. Doctoris."

III. Ex Ioanne a S. Thoma: „Permaxime sollicitus fuit de uno puncto, quod in hac materia gravius et considerabilius est et ad doctrinam christianam praecipue spectans, videlicet ne gratia sanctificationis, quae tribuebatur conceptioni Virginis, ita sinistre intelligeretur ab aliquibus, quod non ipsi personae Virginis diceretur fieri haec gratia; sed quaecumque gratia seu beneficium hoc sit, 1) ipsi personae Virginis debet fieri; 2) non parentibus sanando vitium naturae; 3) non conceptioni activae seu praeparativae; 4) non embryoni; 5) postremo non animae nec carni ante animationem et constitutionem personae. Haec voluit maxime observari D. Thomas, et in hoc totum suum studium posuit; quia videbat, si in hoc sinistra aliqua intelligentia inolesceret, et semel admitteretur, non ipsi personae Virginis fieri hoc beneficium, destrui grande principium in fide, quod daretur aliqua persona inter homines, quae in se personaliter, seu ratione suae personae, non indigeret redemptione Christi." (Cursus Theol. tom. 1. Approb. doctrinae Divi Thomae, disput. 2 a. 2.)

Appendix ad art. 2. huius quaestionis.

Caput primum.

I.

1. S. Bernardus, postquam exclusit ac reprobavit omnes modos sanctificationis B. Virginis ante animationem, concludit: „Si ergo ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat; sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat; restat ut post con-

Digitized by Google

ceptionem in utero iam existens sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem . . . Quae autem dixi, absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc et cetera, quae huiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid sapio aliter, paratus iudicio emendare."

2. B. Albertus Magnus 3 Sent. d. 3 a. 5, postquam a. 4 sanctificationem B. Virginis ante animationem tamquam erroneum quid reiecerit, asserit: „Dicendum, quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit; sed quo die, vel qua hora nescire quemquam hominem, nisi per revelationem; nisi quod probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur."

3. S. Bonaventura, etiam postquam reiecit sanctificationem ante animationem, 3 Sent. dist. 3 part. 1 a. 1 qu. 2 quaerit: Utrum anima B. Virginis sanctificata ante peccati originalis contractionem, et ponit duas sententias, quarum prima: „Quod B. Virgo poenalitatibus fuit obnoxia, et per Christum liberata a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt; Virgo Maria, quasi in ipso casu sustenta est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto." Altera: „Quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem . . . Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior . . . Huic autem positioni adhaerentes propter honorem Iesu Christi etc."

4. Ipsemet Scotus 3 Sent. d. 3 qu. 1 ponit quaestionem: „Utrum B. Virgo fuerit concepta in originali peccato? Ad quaestionem dico, quod Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; potuit etiam facere, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur . . . Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit: si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, tribuere Mariae."

5. Ex his patet: 1) Quod Doctores ac Theologi medii aevi incipiendo a S. Bernardo fuerunt, qui primo posuerunt in terminis quaestionem de peccato originali et de sanctificatione a macula huius peccati per respectum ad Beatissimam Virginem.

Digitized by Google

2) Omnes, incipiendo a S. Bernardo et veniendo ad Alexandrum de Ales, B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram et D. Thomam, laboraverunt, ut quaestio recte ac convenienter statueretur. Inde quod omnes conveniunt in reiiciendo perversas, erroneas et etiam aliquando pueriles[1] explicationes eorum, qui circa hanc materiam falsa veris miscebant et absurda. Atque haec est ratio, quare S. Bernardus et Albertus Magnus et S. Bonaventura et D. Thomas tantopere insistunt in ostendendo, quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem eius; et quod huiusmodi sanctificatio non potest intelligi et quod derogaret dignitati Iesu Christi, qui est Salvator omnium hominum.

3) Hanc sanctificationem B. Virginis ante eius animationem, scilicet a) in suis parentibus; b) vel virtute ipsius conceptionis activae, quae est generatio; 3) vel in carne vel corpore ipsius Virginis ante infusionem animae et constitutionem personae: hoc est et non aliud, quod B. Albertus Magnus reiicit tamquam erroneum et quasi haeresim damnatam a S. Bernardo in sua epistola ad Canonicos Lugdunenses.[2]

[1] Huiusmodi explicationes indicantur a S. Bernardo in sua Epistola; et adhuc postea saeculo 16° Chrysostomus Iavellus in opusculo de concept. B. M. Virginis scribebat: „B. Virgo fuit concepta per concubitum Ioachim et Annae. Nullus sapientum id negat, nisi quidem inepti et rudes praedicantes mulierculis, et docentes eas dicere, quod fuit concepta per solum osculum; sed has nugas merito despicimus."

[2] Unde sine causa et sine veritate mihi videntur scripta: 1) quaedam, quae reperiuntur in notula in nova editione operum S. Bonaventurae, ubi S. Doctor tractat de Immaculata Conceptione. „Concedendum est (inquit criticus editor), ea aetate ipsos SS. Doctores, Bernardum, Thomam, Bonaventuram aliosque ignorasse praedictum privilegium, nunc definitum, esse revelatum, scilicet implicite in deposito fidei traditum; immo eosdem usque ad Scotum nec statum quidem quaestionis praecise cognovisse, ut ex sequentibus patebit. Unde S. Bonaventurae (qu. 2) opinio opposita visa est communior, rationabilior et securior. Nec defuerunt, qui cum B. Alberto (hic a. 4) assererent, eandem esse tenendam tamquam fide certam."

Et alius Scriptor et Theologus sic etiam audet dicere: „Albert le Grand fit appel, lui aussi, à l'auteur de la Lettre aux chanoines de Lyon, et il déclara que l'Immaculée Conception était une hérésie condamnée par le bienheureux Bernard, ainsi que par tous les docteurs de Paris." (Histoire de la Théologie positive, part. 2. ch. 3.) Et postea in nota indicat textum sic truncatum: Sent. 3. dist. 3. 4: „Qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a B. Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a magistris omnibus Parisiensibus."

Sed clar. D. Ioseph Zurmel omittit haec verba: „Dicimus quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem; qui dicunt oppositum . . ." Unde ieti Theologi adhuc post Bullam dogmaticam *Ineffabilis Deus* existimant, quod esse sanctificatam ante animationem et in primo instanti animationis sunt unum et idem. Sic scribitur Historia Theologiae positivae!!

Digitized by Google

4) Ea aetate ipsi SS. Doctores, ut S. Bernardus et S. Bonaventura et D. Thomas et Albertus Magnus et alii, ignorabant privilegium, nunc definitum, esse revelatum; nam hoc ipsimet conceptis verbis fatentur; sed non ignorabant: a) quod hoc esset possibile; b) quod hoc affirmare permittebatur ab Ecclesia; et nec contra hanc sententiam, quam piam vocabant, aliquid quasi damnando dixerunt. Sed S. Bonaventura dumtaxat dicit, quod opinio opposita erat „communior, rationabilior et securior". Et ipse S. Bernardus, qui de facto privilegii non videtur distinguere clare, in omnibus tamen se remittit ad iudicium Ecclesiae.

5) B. Albertus Magnus et D. Thomas manifeste dicunt, quod de die aut de momento aut de instanti temporis, quo B. Virginis sanctificatio a Deo fuerit facta, ignoratur, non constat.

6) Scotus ipse nec fuit primus, licet fuerit principalis Doctor in asserendo sententiam piam, (quae hodie iam est dogma fidei); nec statum quaestionis praecise magis cognovit quam S. Bernardus et S. Bonaventura et D. Thomas. Etenim a) expresse ait: „Quid factum sit, Deus novit;" b) dum se inclinat in sententiam piam, loquitur cum timore et tremore, nempe „Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet." Unde Scotus etiam ignorabat praedictum privilegium esse revelatum, vel in deposito fidei implicite traditum. Et sicut S. Bernardus, etiam se remittit ad iudicium Ecclesiae. Atque in hoc Scotus maxime laudandus, et de illo iure merito Ioannes a S. Thoma sic eloquitur: „Quid, Scotus ipse subtilissimus, ita et modestissimus Doctor, adeo sobrie et caute rem istam tractavit; ut mirandum posteritati de hac re exemplum reliquerit?"

7) „Si ergo auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae." Nihil plus in hac quaestione de facto Scotus determinavit et multum in brevibus istis verbis nos docuit. Hoc ipsum valde conforme est illis principiis stabilitis a D. Thoma ad loquendum de B. Virgine. Unde et ipse D. Thomas lib. 1 Sent. d. 44 qu. 1 a. 1 ad 3: „Talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit." Ubi affirmatur expresse privilegium; nam ly „immunis" cadens supra actuale peccatum, praeservationem significat iuxta ipsam doctrinam D. Thomae; et ideo cadens supra originale peccatum, similiter significare debet praeservationem. Aliter nihil

Digitized by Google

speciale diceretur, nec vere immunis diceretur. Et tamen D. Thomas ignorabat privilegium. „Quo tempore (inquit) sanctificata fuerit, ignoratur.“ Verum talis modus loquendi aperit mentem et intentionem Angelici Doctoris, dum in art. 2, postquam ostendit B. Virginem non fuisse sanctificatam ante eius animationem, concludit sic per modum corollarii:

II. Conclusio.

Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.

Ratio 1. Ex dictis in Conclusione huius articuli secundi sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante eius animationem. Sed inter esse animatum et non esse animatum non datur medium. Ergo relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.

Ratio 2. Dicere, quod sanctificatio B. Virginis fuit post eius animationem, nihil aliud est nisi affirmare, quod „B. Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima.“ Sed B. Virgo fuit sanctificata, postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima. Probatur minor: beneficium seu gratia sanctificationis B. Virginis non fuit facta ipsius parentibus nec conceptioni activae nec carni, dum generabatur, nec animae ante infusionem; haec enim nondum sunt persona B. Virginis; sed gratia ista vel beneficium sanctificationis fuit collata a Deo ipsi B. Virgini in sua propria persona iam constituta. Sed persona B. Virginis fuit constituta tunc, cum cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima. Ergo B. Virgo fuit sanctificata, postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima.

Ratio 3. Ea quae fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud 1. ad Corinth. cap. 10 v. 11: „Omnia in figura contingebant illis.“ Sed per sanctificationem Tabernaculi, de qua dicitur Psalm. 45 v. 5: „Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus,“ videtur significari sanctificatio Matris Dei, quae tabernaculum Dei dicitur Psalm. 18 v. 6: „In sole posuit tabernaculum suum.“ De tabernaculo autem dicitur Exod. cap. ult. v. 31: „Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud.“ Ergo etiam B. Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius

Digitized by Google

perfecta sunt, scilicet corpus et anima. Ergo post animationem.

Ratio 4. D. Thomas in suis Commentariis in lib. Psalmorum, Psalm. 45 v. 3 et 4: „Fluminis impetus laetificat civitatem Dei; sanctificavit Tabernaculum suum Altissimus. Deus in medio eius non commovebitur; adiuvabit eam Deus mane diluculo" docet: „Et possunt haec referri ad B. Virginem; quia ipsa est civitas; in ipsa habitavit; ipsam fluminis impetus, scilicet Spiritus Sanctus, laetificavit, ipsam sanctificavit in utero matris suae, postquam formatum fuit corpus et creata anima. Tunc primo operuit gloria Domini Tabernaculum, ut dicitur Exod. cap. 4." Sed corpus humanum tunc formatur, cum animatur anima rationali; et anima rationalis tunc creatur, cum infunditur. Ergo sanctificatio B. Virginis fuit post animationem.

Ratio 5. Sanctificatio B. Virginis aut fuit in tempore ante animationem eius, aut fuit in ipso primo instanti animationis, aut fuit in tempore post primum instans animationis scilicet in secundo, tertio vel quarto instanti. Non in tempore ante animationem; ergo relinquitur, quod vel in primo instanti animationis, vel in aliquo alio instanti post primum. Sed si sanctificatio B. Virginis fuit facta in ipso primo instanti animationis vel in aliis subsequentibus post primum, semper erit verum dicere, quod sanctificatio B. Virginis fuit post eius animationem. Nam si in primo instanti post animationem, non posterioritate temporis, sed posterioritate naturae dumtaxat; si vero in quolibet alio instanti post primum, post animationem, posterioritate tam naturae quam temporis. Ecce quare D. Thomas concludit: „Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem."

III. Observationes.

I. D. Thomas in hoc 2. articulo tantummodo tradit, quod firmiter ab omnibus est tenendum, scilicet: 1) Quod beneficium sanctificationis B. Virginis est gratia personalis ipsius Virginis. 2) Quod B. Virgo indiguit redemptione et salute, quae est per Christum. 3) Quod B. Virgo, sive fuerit sanctificata in primo instanti vel in alio post primum, incurrit aliquo modo maculam originalis culpae, saltem ex debito, ex vi conceptionis suae, ex lege suae originis ab Adam. 4) Quod haec est differentia inter Virginem Matrem et Christum Filium eius, nempe Christus non indiget

Digitized by Google

redemptione, est Redemptor omnium, et sanctus vi conceptionis suae, ratione naturae et ratione personae. Virgo Mater indiget redemptione, redempta fuit a Filio sive modo communi sive modo singulari; non est sancta vi conceptionis nec ratione naturae nec ratione personae. Atque haec differentia exprimitur a D. Thoma in respons. ad 2, dum ait: „Si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa conceptione fuit sanctus etc."

II. D. Thomas idem argumentum tamquam peremptorium ad concludendum adhibet in hoc art. 2, quod adhibuerat 1. 2ae qu. 81 a. 3. In 1. 2ae qu. 81 a. 3 ait: „Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum, quod est erroneum." 3 P. qu. 27 a. 2 ait: „Ante infusionem animae rationalis proles concepta est culpae obnoxia. Et si quocunque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae; et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum." Unde D. Thomas in utroque articulo tradit, quod spectat ad fidem catholicam: in uno loco, in genere pro omnibus hominibus; in alio autem in speciali, pro persona B. Virginis. Et cum apud D. Thomam conclusiones sic intelligendae sunt, illo scilicet sensu, quo concludunt argumenta, quibus conclusiones probantur; sequitur, quod hic Angelus Doctor intendit probare, B. Virginem incurrisse necessitatem habendi peccatum originale. Et hoc est, quod significatur per „esse culpae obnoxium". Quod Caietanus iam praenotaverat 1. 2ae qu. 81 a. 3 inquiens: „Si enim peccatum originale vel in actu vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione: quod haereticum est dicere. Sed si omnes obnoxii sint peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis; neque solum eget redemptione actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati." Quod D. Thomas tradit ibidem ad 1 loquendo de morte incurrenda ab omnibus propter peccatum.

Digitized by Google

III. D. Thomas non ait, quod si B. Virgo ante animationem sanctificata fuisset, non egeret „salute gratiae et gloriae facta per Christum", sed quod non egeret „redemptione et salute a peccato facta per Christum". Unde Angelus Doctor non negat, quod de potentia Dei absoluta B. Virgo potuerit esse sanctificata ante animationem, et quod Deus, si voluisset, illis aliis modis iam indicatis B. Virginem sanctificaret, impediendo ipsius incursum in peccatum originale; sed affirmat, quod si quocunque modo ante animationem sanctificata fuisset, nunquam incurreret maculam peccati originalis. Exinde non indigeret redemptione et salute a peccato, quoniam obnoxia non fuisset peccato; sed tamen in hac hypothesi, cum liberatio a peccato non fuisset per gratiam collatam B. Virgini in sua propria persona constituta, adhuc egeret gratia Christi, non pro redemptione ad salvandam illam a peccato originali, quod nunquam, nullo modo, incurrisset, sed ad suam iustificationem pro merenda gloria aeterna. Nam esse sanctificatam ante animationem non ponit gratiam sanctificantem in persona B. Virginis, in essentia ipsius animae, quae adhuc non est ante animationem.

IV. Exinde dicendum, quod si Scotus intenderit[1] solvere argumentum D. Thomae, dum lib. 3 Sent. d. 3

[1] In Summa Theologica Ven. Ioannis Duns Scoti ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris per Fr. Hieronymum de Montefortino, 3 P. qu. 27 a. 2, utrum B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem, sic scribitur: „Quamquam B. Virgo non fuerit sanctificata ante animationem, quia caro ut non est subiectum peccati, ita nec gratiae sanctificantis, fuisse tamen sanctificata in ipsa animatione . . . Quod declaratur ex ipsa excellentia Filii sui, cui ne derogetur, quidam oppositum opinantur, ut D. Thomas in praesenti articulo." Dicendum: 1) Quod D. Thomas in praesenti art. non quaerit, utrum B. Virgo fuerit sanctificata in ipsa animatione, sed ante animationem. 2) Rationes, quas affert D. Thomas in a. 2 ad concludendum, quod sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante eius animationem, remanent adhuc firmiores post Bullam *Ineffabilis Deus*. 3) Quod Scotus non posuit quaestionem, sicut est posita a D. Thoma in a. 2; unde P. de Montefortino nihil potuit invenire in operibus Scoti, quod contra poneret doctrinae traditae a D. Thoma in hoc a. 2: nam esse sanctificatam in ipso instanti animationis excludit esse sanctificatam ante animationem; ac perinde corroborat conclusionem D. Thomae in isto a. 2. Infra qu. 33 a. 4 ad 1 Angelicus Doctor respondet: „Illa conceptio (Christi) tria privilegia habuit, scilicet: 1) quod esset sine peccato originali; 2) quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; 3) quod esset conceptio Virginis; et haec tria habuit a Spiritu Sancto." Haec autem tria sic propria sunt Christi conceptioni, ut nulla alia alterius hominis conceptio habere valeat ex se, ratione sui, vi ipsius conceptionis. Et hoc est, quod D. Thomas in art. 2 huius qu. 27

Digitized by Google

qu. 1 scribit: „Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum Redemptor, Reconciliator et Mediator, quod Ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi, respectu alicuius personae, pro qua mediat. Sed Christus est perfectissimus Mediator. Igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius creaturae sive personae, respectu cuius erat mediator. Sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum, quam respectu Mariae. Igitur. Sed hoc non esset, nisi meruisset eam praeservari a peccato originali.“ Per quod solvit Scotus hoc argumentum assumptum ex excellentia Filii, scilicet: „Ipse (Iesus) enim ut Redemptor universalis omnibus ianuam aperuit. Sed si B. Virgo non contraxisset originale peccatum, non indiguisset Redemptore; nec ipsa sibi ianuam aperuisset, quia non fuisset sibi clausa; non enim clauditur nisi propter peccatum, et maxime originale.“ Si ergo Scotus intendit infirmare argumenta et doctrinam D. Thomae in hoc art. 2, dicendum est, quod ille mentem Angelici Doctoris non penetravit, verum nec eius doctrinae sensum attigisse videtur: 1) quoniam D. Thomas non adhibet hoc argumentum ad concludendum, quod B. Virgo contraxit actu peccatum originale, sed ad concludendum, quod B. Virgo non fuit sanctificata ante animationem. 2) Quoniam D. Thomas infert, quod B. Virgo non indigeret redemptione et salute a peccato, quae est per Christum, ex eo, quod supposita sanctificatione ante animationem B. Virgo in sua propria persona nunquam, nullo modo ac proinde nec in potentia debitrice incurreret maculam peccati originalis; consequenter ex hac parte esset similis Christo, qui nullo modo contraxit originale peccatum (a. 2 ad 2). 3) Tamen quoniam huiusmodi sanctificatio in tali hypothesi non fuisset per gratiam sanctificantem infusam in anima B. Virginis (nam fuisset ante animationem), etsi non indigeret redimi a peccato, adhuc indigeret gratia sanctificante, quae facta est per Christum, ad hoc, ut haberet gloriam. Haec est igitur vera doctrina veraque D. Thomae mens in hoc art. 2.

intendit demonstrare, et non aliud. Unde quod B. Virgo fuerit praeservata a peccati originalis macula, hoc fuit aliunde, non ex vi ipsius conceptionis, sed ex singulari Dei privilegio, ex Dei gratia, intuitu meritorum Christi atque ex eiusdem morte praevisa.

Digitized by Google

V. Palmieri (Tractat. de Deo creante et elevante pars 2 cap. 4 de Immaculata Conceptione S. Deiparae thesis 86) existimat, et non absque ratione, textum Sententiarum aliqualiter esse interpolatum. Ait enim: „Verum ecce in 3 dist. 3 qu. 1 a. 1 respondet S. Doctor: Quod sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae; quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat; quia Caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non potest, si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta. Quid ergo? Respondemus, probabile vehementer esse, quod locus iste fuerit interpolatus. Etenim: 1) Quorsum illud decenter in prima parte responsionis, cum de re imposibili agatur? 2) An S. Thomas usus esset ea formula: conservari per gratiam in ipso instanti infusionis, ne culpa contrahatur? Quod enim conservatur, iam esse cepit; hic enim porro de initio existentiae animae eiusque sanctificationis ageretur. 3) Quaestio, quam hic resolvit, haec est: An B. Virgo ante animationem sanctificata fuerit. Huic vero quaestioni facit satis prima pars responsionis: alia vero, quae de ipso instanti loquitur, non est ad rem. 4) Caietanus, S. Thomae operum et doctrinae callentissimus, non legit ea verba in hoc loco nec alibi. Etenim in 3 Parte qu. 27 a. 2 advertit, quod „absolute loquendo". Qui concipi potest ob eam rationem allatam a Caietano non meminisse eius opinionis in Summa, cum eiusdem meminerit (si locus est genuinus) iam in Sententiis? Credibile est ergo quam maxime, verba illa alterius manu inserta esse; ideoque et ea, quae in arg. 3 eiusdem quaestiunculae exstant in fine." Hactenus Palmieri.

In cuius sententiam nos valde inclinamur. 1) Quia D. Thomas in lib. 3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 ponit sic quaestionem: Utrum B. Virgo fuerit ante sanctificata, quam conceptio eius finiretur; et deinde sic procedit declarando sensum quaestionis: a) sanctificata antequam conceptio carnis eius finiretur; b) sanctificata ante animationem; c) sanctificata ante nativitatem ex utero. Et Angelicus Doctor sub isto triplici aspectu affert argumenta in contra et deinde solvit quaestionem. Et clausula illa:

Digitized by Google

„Sed nec etiam in ipso instanti infusionis“ est novus aspectus, sub quo nihil dixerat in pro aut in contra. 2) Quia est novus aspectus maximi et capitalis momenti; unde valde alienum est a sapientia Angelici Doctoris, tam gravem adeo quaestionem, ubi tangitur praecise factum privilegii, sic per transennam resolvere. 3) Quia ipsemet Angelicus Doctor ibidem fatetur ignorare momentum seu instans, quo post animationem B. Virgo fuerit sanctificata. „Quae (sanctificatio) quando determinate fuerit, incertum est.“ Si ergo incertum, quare negare, quod in primo instanti? 4) Quia D. Thomas non negat, Deum potuisse, si voluisset, sanctificare B. Virginem: a) in suis parentibus; b) ante infusionem animae; sed ait quod „non decuit“; et haec ratio non procedit de ipso instanti infusionis. 5) Quia D. Thomas in Summa Theologica tractat de eadem quaestione et sub triplici aspectu, quo in lib. 3 Sent.; et nihil prorsus indicat de „ipso instanti infusionis“. Unde verba ista 1) vel dicenda esse interpolata; 2) vel intelligenda, sicut declarantur a Porrecta et a Ioanne a S. Thoma; 3) vel quod ipsemet ex proposito voluit omittere.

VI. Tota igitur mens D. Thomae in lib. 3 Sent. d. 3 qu. 1 a. 1 et in hoc a. 2 qu. 27 Summae aperitur ab ipso Angelico Doctore lib. 4 Sent. d. 43 qu. 1 a. 4 sol. 1 ad 3 sic: „Dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum; quia ille, qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione, quae facta est per Christum, et sic Christus non esset omnium hominum Salvator.“ Nec potest dici, quod non hac redemptione indiguerunt, quia praestitum fuit eis, ut sine peccato conciperentur; quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine peccato originali generare non possent; vel ipsi naturae, quae sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo vel a debito solvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum deiectus fuit; et ita non possent omnes fructum Dominicae orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur et malo subiecti. Unde demissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. En verus sensus theologicus et vera

Digitized by Google

mens et vera doctrina D. Thomae in hac celeberrima controversia.

VII. Quare D. Thomas, postquam ostendit in art. 1, B. Virginem sanctificatam fuisse ante nativitatem ex utero; et in hoc art. 2 ostendit, B. Virginem non fuisse sanctificatam ante animationem, omisit quaerere, utrum B. Virgo fuisset sanctificata in ipso instanti animationis? Quare Angelicus Doctor non quaesivit: Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante peccati originalis contractionem actu et de facto? 1) S. Bonaventura quaesivit et respondet, positionem seu sententiam tradentem, quod B. Virgo sanctificata fuit post contractionem peccati originalis, esse communiorem, rationabiliorem, securiorem. 2) Scotus etiam quaesivit et respondet, quod Deus „potuit facere, quod Virgo nunquam fuerit in peccato originali. Quid autem factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, tribuere Mariae." 3) D. Thomas autem omisit hanc quaestionem. Qua de causa? Angelicus Doctor in responsione ad 2 ait, quod „quo tempore B. Virgo sanctificata fuerit, ignoratur". Et D. Thomas in sua Summa Theologica noluit affirmare nec negare, quod ipsemet fatetur ignorare.

Caietanus hic observat: „Absolute loquendo inter illas duas positiones extremas, scilicet quod fuerit sanctificata vel ante infusionem animae vel post infusionem animae, est positio media, quod fuit sanctificata in instanti infusionis animae. Cuius opinionis auctor non meminit; quia tempore suo non erat adinventa, omnibus communiter tenentibus, B. Virginem conceptam in peccato originali . . . Stat ergo Littera solida, quamvis non sollicita de illa media opinione tunc inopinabili."

Ioannes a S. Thoma ait: „An scilicet habendo debitum in sua persona de facto non contraxerit culpam, sed praeservata fuerit B. Virgo in instanti reali suae animationis: utrique opinioni locum dedit D. Thomas, quia erat quaestio de facto . . . Et in determinando quaestionem de facto, qualis ista erat, oportebat exspectare iudicium Ecclesiae, et non rationum humanarum ponderibus duci: ut in suis Litteris docet Gregorius XV: „Spiritus Sanctus accuratissimis precibus exoratus, nondum tanti mysterii arcanum Ecclesiae suae patefecit. Nos autem, non nisi eo praeeunte, aeternitatis volumen in christianae sapientiae cathedra

Digitized by Google

legere debemus." „Unde secundum quod advertimus (addit Ioannes a S. Thoma) est, quod D. Thomas nunquam posuit quaestionem directe: An B. Virgo contraxerit peccatum originale, an vero fuerit praeservata; sed utrum fuerit sanctificata ante animationem. Quia cum in conceptione B. Virginis attendantur duo, scilicet 1) persona concepta ut terminus; 2) et actio ipsa generandi seu concipiendi; et utrumque conceptionis nomine significari soleat et possit; non fuit sollicitus D. Thomas quaerere de persona: An fuerit praeservatione privilegiata; sed de actione et de principiis, ex quibus generata est persona, scilicet anima vel carne ante animationem: An ex vi sua induxerint sanctitatem in persona; et curae fuit ipsi excludere ab actione privilegium et carentiam debiti contrahendi peccatum; haec enim carentia ex ipsa actionis generativae sanctitate sequebatur. De persona vero concepta, an fuerit privilegiata, non obstante actione ipsa seu activa conceptione, quae de se in peccatum ruebat, D. Thomas non multum tractavit; etsi loquendo de opinionibus, quae suo tempore iam currebant, de utraque locutus sit probabiliter; sicut in illo tempore debebat loqui propter Romanae Ecclesiae auctoritatem nondum tunc positive faventis, sed solum permittentis opinionem piam; et ita ad Ecclesiae auctoritatem se remittit; sicut Scotus fecit, cum iudicium de hac re protulit, quantum ad quaestionem de facto." Hactenus Ioannes a S. Thoma.

Deinde quaestio de facto fuit positive in magno favore habita et per diversa documenta pontificia dilucidata et munita, ac tandem solemniter definita ut dogma catholicae fidei per auctoritatem Romani Pontificis, Deo sic suaviter ac fortiter disponente omnia ad laudem Virginis Matris, quae est gloria Ierusalem et laetitia Israel et honorificentia populi nostri.

Digitized by Google

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Prof. W. G. Alexejeff:*** **Die Mathematik als Grundlage der Kritik wissenschaftlich-philosophischer Weltanschauung.** (Nach Untersuchungen von N. W. Bugajew und P. A. Nekrassow in Zusammenhang mit meinen Untersuchungen über formale Chemie.) Jurjew (Dorpat) 1903. 48 S.

Es tut uns aufrichtig leid, diesen höchst interessanten Vortrag erst so spät zur Anzeige bringen zu können. Er wurde in der Gelehrten Literärischen Gesellschaft zu Dorpat am 30. November 1902 gehalten

Im ersten Teil weist Alexejeff darauf hin, daß bei der Anwendung der Mathematik auf biologische und soziologische Erscheinungen nicht die Analyse, sondern die Arithmologie die Hauptrolle wird spielen müssen. Er hofft sogar, daß „die machtvollen Methoden" der letzteren uns die Möglichkeit bieten werden, „den komplizierten Zusammenhang einiger psychischen Vorgänge darzustellen, ohne die Willensfreiheit, natürlich nur in gewissen Grenzen aufzuheben, und ohne ihnen den fatalistischen Universalismus, der eine Eigenschaft der analytischen, stetigen Funktionen ist, aufzudrängen". (S. 23).

In den Untersuchungen des Moskauer Mathematikers P. A. Nekrassow („Die Philosophie und Logik vom Massenerscheinen der menschlichen Tätigkeit". Moskau 1902) findet er seine Hoffnung verwirklicht. Im zweiten Teil (S. 24—47) behandelt er die Ausführungen Nekrassows. Er zeigt uns, wie Nekrassow die fehlerhaften Prämissen der sozialen Physik Quêtelets aufgedeckt, und weist darauf hin, wie Quêtelets Nachfolger die Irrtümer des Meisters zur Grundlage einer positiven biologischen und soziologischen Richtung erhoben haben, die durchaus fatalistisch-mechanisch ist. Er betont vor allem die Hauptbedingung, die zu erfüllen ist, wenn die Lehre von den Mittelwerten überhaupt auf derartige Erscheinungen anwendbar sein soll. Zum Schluß werden Nekrassows Postulate für seine neue Sozialphysik aufgezählt.

Der Vortrag ist klar, übersichtlich und recht lesenswert. Die Anwendbarkeit der Arithmologie oder Lehre von den unstetigen Funktionen auf das biologische und soziologische Gebiet geht aus dem blühenden Zustand unserer Versicherungsgesellschaften hervor. Wir meinen jedoch, daß Alexejeff ihre Bedeutung überschätzt.

Maria-Laach. P. Augustinus Daniels O. S. B.

2. ***James Rowland Angell:*** **The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy.** Decennial Publications of the University of Chicago. Printed from Vol. III. Chicago (University Press) 1903. 521 S.

Die empirische Psychologie versucht, sich von der Herrschaft der Philosophie zu befreien, fällt aber dabei unter den Einfluß der Biologie. Daher kommt es, daß man sich anatomischer und physiologischer Analogien bei der Betrachtung der Bewußtseinstatsachen bedient. Die zwei Begriffe

Digitized by Google

„Struktur“ und „Funktion“ werden mit Vorliebe angewendet. Die Zulässigkeit eines solchen Vorgangs wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. Jedenfalls muß die psychologische Bedeutung dieser Begriffe genauer gefaßt, die Gebrauchsgrenzen der Analogie schärfer abgesteckt werden. Tatsächlich sind sie in der Psychologie nichts anderes als zwei Phasen ein- und derselben Tatsache. Die Psychologie muß auf Grund klarer Einsicht in den Unterschied zwischen Struktur und Funktion und ihr gegenseitiges Verhältnis beide Zweige der Wissenschaft entwickeln. Jeder systematischer Versuch, eine funktionelle Psychologie auszubauen, führt aber auf die tiefsten Probleme der höchsten philosophischen Disziplinen, nämlich der Logik, Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik, und dann hören die theoretischen Unterschiede zwischen der Psychologie und der Philosophie auf. Dies ist ungefähr der Gedankengang dieser klaren und lehrreichen Arbeit.

Vom Standpunkt des Verfassers bedeutet seine Leistung einen wirklichen Beitrag zur Förderung der psychologischen Studien. Von unserem Standpunkt verdient sie auch Beachtung, denn sie legt unbewußtes Zeugnis für die Notwendigkeit der „immerwährenden Philosophie“ oder wenigstens für ihre weitaus größere praktische Brauchbarkeit, um bescheiden zu reden, ab.

Maria-Laach. P. Augustinus Daniels O. S. B.

3. ***Dr. Alfred Leicht:*** **Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie.** Mit Bildnis. Leipzig, Dürr 1904. 8°, 111 S.

Dr Alfred Leichts Buch hat vor allem einen polemischen Zweck. Es ist des Verfassers Ziel, zu beweisen, daß der vor kurzer Zeit verstorbene Berliner Professor Lazarus allein die Ehre beanspruchen kann, Gründer einer neuen Wissenschaft, der „Völkerpsychologie“ zu sein. Professor Richard M. Meyer soll diese Tatsache bezweifelt haben. Wir haben nicht den geringsten Grund, Dr. A. Leichts Beweisgründen nicht beizupflichten. Überdies verspricht uns der Verfasser eine ausführliche Biographie des Begründers der Völkerpsychologie, durch welche jeder Zweifel am Verdienst des Berliner Professors um die neue Wissenschaft gehoben werden soll.

Das mit großem Gefühl geschriebene Büchlein hat auch den Vorteil, eine ziemlich ausführliche Darstellung des Begriffes der Völkerpsychologie zu geben, wie ihn Lazarus aufgefaßt hat. Man würde sich irren, wenn man unter dem Namen Völkerpsychologie eine Erörterung über die speziellen psychologischen Anlagen der verschiedenen Nationen verstände. Solch ein Thema, gewiß sehr ergiebig und sehr anziehend, genügt der Völkerpsychologie nicht. „Völker“ bedeutet in dieser Wortverbindung „Menschheit“.

Im Sinne Herbarts will Lazarus eine neue und höhere Ethik auf die Psychologie bauen. Diese höhere Ethik ist die Völkerethik oder Menschheitsethik. „Auf dem Wege der Völkerpsychologie leitet Lazarus alles Wissen der Ethik zu, und deren Ziel ist: Negation des Egoismus, Aufgehen des Ich im Wir.“ (S. 46.) Also, wie die Alltagsethik auf der Psychologie des Individuums ruht, so ruht diese höhere Ethik auf den psychologischen Anlagen der ganzen Menschheit. Morallehre von Seelenlehre ableiten, ist sicher nicht zu beanstanden: sittliche Vollkommenheit ist ja immer die vollkommene Verwirklichung aller Seelenkräfte. Aber es ist nicht einzusehen, warum Ed. von Hartmann nicht recht haben soll, wenn er die Völkerpsychologie, im obigen Sinne, von der Existenz der Gesamtseele abhängig macht; wenn er will, daß die Völkerpsychologie zugleich eine Lehre von der metaphysischen Einheit und Substanzialität dieses Gesamtgeistes

Digitized by Google

sei. Gegen diesen Einwand wehrt sich aber unser Völkerpsychologe, weil er nicht monistisch gesinnt sein will. „Ist es jemand eingefallen, heißt es S. 33, damit wir die Politik eine Wissenschaft nennen dürfen, alle Bürger eines Staates für eine einzige Substanz zu erklären?“ Aber das Argument schlägt fehl. Wenn Völkerpsychologie für sich allein dastehen würde, möchte der Vergleich mit der Politik einen Sinn haben. Aber es handelt sich ja doch um psychologische Anlagen, aus denen moralische Folgerungen für den einzelnen gezogen werden, gerade weil Moralgesetze aus psychologischen Gesetzen herfließen. Unter solchen Voraussetzungen muß doch das Subjekt der moralischen Vollkommenheit und das Subjekt der psychologischen Vorgänge zusammenfallen. Völkerpsychologie, als Quelle dieser höheren Moralität, hat nur einen Sinn, wenn das Ich metaphysisch im Wir aufgelöst ist.

S. Anselmo, Roma. Anagar Vonier O. S. B.

4. ***I. Freudenthal:*** **Spinoza, sein Leben und seine Lehre.** I. Bd. Das Leben Spinozas. Stuttgart, Fromann (E. Hauff) 1904. XIII, 349 S.

„Es hat Philosophen gegeben, denen schon während ihres Lebens Zustimmung und Anerkennung in hohem Maße zuteil geworden ist. Andere hervorragende Denker haben dagegen den Triumph ihrer Lehren nicht mehr erlebt. Mit ihren Gedanken ihrer Zeit vorausgeeilt, haben sie bei ihr weder Verständnis noch Beachtung gefunden: erst den Toten ist die Würdigung gewährt worden, die man den Lebenden versagte. Zu diesen Männern gehört Spinoza . . . Fast hundert Jahre mußten vergehen, ehe man seine ganze Bedeutung würdigen lernte . . . Den hundert Jahren der Verkennung und Verachtung folgten etwa siebzig Jahre der Überschätzung . . . Heutzutage verachtet und vergöttert man Spinoza nicht mehr. Man sucht die Geschichte seines Lebens in allen ihren Einzelheiten kennen zu lernen, in das Verständnis seiner Lehren immer tiefer einzudringen und ihre Stellung im Zusammenhange der philosophischen Systeme zu erfassen. So kommt man der Forderung nach, die er selbst einst an sich stellte, die Menschen und ihre Handlungen nicht zu verlachen und nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen.“ (S. 1 ff.)

Mit diesen Worten hat sich der Verfasser seine Aufgabe gezeichnet und ist, wie seine bisherigen Arbeiten und vorliegendes Werk bezeugen, redlich bemüht gewesen, nicht bloß die Schriften und Briefe Spinozas zu durchforschen, sondern auch das urkundliche Material und die Quellenschriften zu verwerten. Im vorliegenden ersten Band bietet er uns eine Lebensgeschichte Spinozas, die an Reichtum biographischer Einzelheiten über die Lebensumstände des Philosophen einzig dasteht und auch auf den geschichtlichen Rahmen, in welchem sich dieselben abspielten, weitgehende Rücksicht nimmt. Unter diesen Umständen dürfte man von einem unparteiischen Historiker wirklich erwarten, daß er für das Verständnis Spinozas und seiner Lehre eine sichere Grundlage geschaffen habe.

Wir ziehen die gute Absicht des Verfassers, Spinoza gegenüber einen unparteiischen Standpunkt einzunehmen, keineswegs in Zweifel, und anerkennen dankbar die Arbeit, mit welcher der Verfasser das biographische Material zusammengetragen hat, können uns aber mit seiner Beurteilung Spinozas keineswegs einverstanden erklären. Nachdem nicht bloß Gegner, die wegen ihres religiösen Standpunktes anderen etwa verdächtig erscheinen, sondern auch in dieser Hinsicht gewiß unbefangene Geschichtschreiber, wie

Digitized by Google

Kuno Fischer und andere, unumwunden die großen Schwächen und vielfachen Widersprüche des Spinozismus zugestanden haben, behält St. v. Dunin-Borkowski S. J., der sich auch um die Lebensgeschichte Spinozas verdient gemacht hat (s. den Aufsatz: „Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas". Archiv für Geschichte der Philosophie. XVIII. Bd. S. 1), recht, wenn er sagt: „Noch immer von Spinoza als einem tiefen großen Denker reden, beruht auf einer eingebürgerten Tradition und einer konventionellen Phrase, welche dank den Fortschritten der Geschichte der Philosophie ihrem Aussterben nahe ist". (Stimmen aus Maria-Laach. 62. Bd. S. 124.) — Sollte es dem Verfasser gelingen, in der Darstellung der Lehre Spinozas wirklich den Nachweis zu liefern, daß Spinoza ein einheitliches, tiefdurchdachtes philosophisches System aufgestellt hat, so wollen wir gerne unsere Meinung ändern und, vom religiös-sittlichen Standpunkt Spinozas absehend, ihm gern „einen Platz unter den tiefsten Denkern aller Zeiten anweisen".

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

5. ***Dr. Ludwig Busse:*** **Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit.** (Aus Natur und Geisteswelt. 56. Bändchen.) Leipzig, Teubner 1904. III, 164 S.

Mit seltenem Geschicke hat der Verfasser vorliegenden Büchleins es verstanden, Fülle des Stoffes mit Kürze und Klarheit der Darstellung zu vereinigen. Nach einer Einleitung über Wesen und Aufgabe der Philosophie werden die bedeutendsten „modernen" Philosophen aufgeführt und ihre Systeme in den Hauptpunkten dargestellt. Kant und sein Kritizismus bildet den Mittelpunkt der beiden Perioden, in welche die Entwicklung der „modernen" Philosophie sich scheide.

Der Verfasser weist in der Einleitung den kritischen Standpunkt Kants ab und gibt den im Kantschen Kritizismus liegenden Widerspruch zu, glaubt aber doch an einer einheitlichen Entwicklung der Philosophie der Neuzeit festhalten zu können. Dies scheint jedoch bei der Tragweite des „kritischen" Prinzips unmöglich; Systeme, von denen eines das andere aufhebt, haben zwar ihre Berührungspunkte, können aber nicht Glieder eines organischen Baues bilden, sondern führen zur Auflösung aller Philosophie.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. 1. ***C. Schaarschmidt:*** **Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.** Von G. W. v. Leibniz. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen. 2. Aufl. (Philosoph. Bibliothek. Bd. 69.) Leipzig, Dürr 1904. LXVIII, 590 S.

2. ***Dr. Walter Kinkel:*** **Immanuel Kants Logik.** Ein Handbuch zu Vorlesungen, (zuerst) herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. 3. Aufl. Neu herausgegeben, mit einer Einleitung sowie einem Personen-

Digitized by Google

und Sachregister versehen. (Philosoph. Bibliothek. Bd. 43.) Leipzig, Dürr 1904. XXVIII, 171 S.

Die handlichen, hübschen Ausgaben der „Philosophischen Bibliothek" des Dürrschen Verlages bieten eine Reihe der bedeutenderen Werke der Philosophie in deutscher Sprache und ermöglichen so allen, die sich für den Kampf um die Wahrheit interessieren, sich an der Hand der einflußreichsten Führer ein Bild zu machen von der Entwicklung der schwierigsten und wichtigsten Fragen des Lebens. Die beiden hier vorliegenden Neuausgaben legen Zeugnis ab sowohl für die günstige Aufnahme der „Bibliothek", als auch für das Streben, dieselbe stets auf der Höhe der Zeit zu halten.

1. Band 69 enthält „die umfangreichste" und nach der Meinung des Herausgebers „bedeutendste von allen Leibnizschen Schriften philosophischen Inhalts" (S. III). Die Übersetzung ist eine recht wort- und sinngetreue und liest sich dabei doch im ganzen leicht und angenehm. Außer sprachlichen Verbesserungen weist die neue Auflage auch manche Textveränderungen auf, wie sie auf Grund der Gerhardschen Ausgabe notwendig geworden sind. — Der Herausgeber schickt dem Werke eine kurze Lebensbeschreibung Leibniz' voraus und legt „Inhalt und Bedeutung der Neuen Abhandlungen" dar. Die Schrift Leibniz' nimmt nach ihm „zwischen dem Lockeschen Werke und der Kantschen Kritik, welche beide, wenn auch auf sehr verschiedenen Wegen, eine Reformation der philosophischen Grundanschauungen anstreben, eine mittlere Stellung in der Art ein, daß sie den sensualistischen Gesichtspunkten des ersteren die nötige idealistische Ergänzung gibt, und damit die Versöhnung der beiden einander widersprechenden und einseitigen Standpunkte des Empirismus und Spiritualismus durch eine unparteiische Vermittlung anbahnt" (S. LXVIII). Um indes der Schrift diese Mittelstellung anweisen zu können, sind, wie Schaarschmidt zugibt, ganz wesentliche Umgestaltungen der Leibnizschen Grundgedanken notwendig. Wenn man „mit Aufgeben der prästabilierten Harmonie die absolute Spontaneität der Monaden in eine reale Wechselwirkung derselben miteinander umsetzt, indem man neben jener Spontaneität als anderes Element die nur richtiger zu deutende Rezeptivität annimmt, so kommt man" freilich „ohne besondere Schwierigkeit bei der Voraussetzung der Kantschen Theorie an, daß beide, Spontaneität und Rezeptivität, dem Geiste eignen und die Erkenntnis durch die Ineinsbildung von Elementen beider Gattungen sich vollziehe" (S. LXV), aber dieser Umsatz ist so tiefgreifend, daß der reiche ideale Gehalt der Leibnizschen Philosophie sich in leeren Schein auflöst. Auch wir nehmen gegen Leibniz neben der Spontaneität die Rezeptivität des Geistes an, halten aber noch entschiedener gegen Kant am Realismus Leibniz' fest; man kann diesen Standpunkt „naiv" nennen, der „praktischen Vernunft" eine „dominierende Stellung" einräumen, ist mehr als naiv.

2. Band 43 bietet Immanuel Kants Logik in der von den Kritikern wenig gerühmten Ausgabe von Jäsche. Dr. Kinkel ist überall auf die erste Ausgabe Jäsches, Königsberg bei Fr. Nicolovius 1800, zurückgegangen, hat aber auch die beiden Ausgaben von G. Hartenstein (1838 und 1868) sowie die von K. Rosenkranz (1838) berücksichtigt. An Stelle der „Erläuterungen" von Kirchmanns, welcher die früheren Ausgaben für die philosophische Bibliothek besorgte, hat der Neuherausgeber eine systematische Einleitung gesetzt, in der er „die Stellung der Logik im Systeme Kants" behandelt, und „die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes" mit einigen „Anmerkungen" erläutert, sowie die „Textveränderungen" angibt.

Digitized by Google

Letztere sind fast rein orthographischer Natur; nur eine Änderung ist wirklich sachlich, aber unseres Erachtens recht unglücklich. Es heißt zweimal von der Logik (15, 39 und 17, 27), daß sie „eine Vernunftwissenschaft nicht der bloßen Form, sondern der Materie nach“ sei; statt dessen liest der Herausgeber beidemal „eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach;“ an der zweiten Stelle (17, 27) hatte bereits Hartenstein in einer zweiten Ausgabe diese Veränderung vorgenommen. Es genügt indes, die Kritik der reinen Vernunft auch nur oberflächlich gelesen zu haben, um zu finden, daß Kant Materie und Form der Wissenschaft unterscheidet und unter Materie den Gegenstand versteht, mit dem sie sich beschäftigt; die Logik ist nach ihm nicht bloß der Form nach Vernunftwissenschaft, wie jede Wissenschaft, sondern auch der Materie nach, weil sie die Vernunft und deren Tätigkeit zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. — Das Personen- und Sachregister ist eine dankenswerte Beigabe.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

7. ***Johann Amos Comenius:*** **Das einzig Notwendige. Unum necessarium.** Ein Laien-Brevier. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Jena u. Leipzig, Diederichs 1904. 207 S.

Mit lebhafter Begeisterung tritt der Herausgeber in seiner biographischen Einleitung für Comenius und dessen Ideen ein. Gewiß kann „Das einzig Notwendige“ durch die ernsten, fürs Herz berechneten Reflexionen auf manchen anregend wirken und den Sinn für Hohes und Heiliges wecken. Aber da ihm die sichere, den Verstand befriedigende Grundlage fehlt, wird es an sich über eine gefühlvolle Anwandlung nicht hinausführen. Die mystische Schwärmerei, die man Amos Comenius vorwirft, hat auch in diesem Büchlein ihre Früchte getragen.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. ***Dr. Joseph Bautz:*** **Grundzüge der katholischen Dogmatik.** 4. Teil. 1. Die Lehre von den Sakramenten im einzelnen. 2. Die Lehre von den letzten Dingen, mit einem Anhange von Zusätzen. 2. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim 1903.

Mit diesem vierten Teil schließt der Herr Verfasser seine äußerst brauchbaren: „Grundzüge der katholischen Dogmatik“ ab. Da wir an Lehrbüchern, Kompendien usw. der katholischen Dogmatik nicht allein keinerlei Mangel leiden, sondern in Wahrheit großen Überfluß haben, beweist die Notwendigkeit einer zweiten Auflage dieser Grundzüge des Verfassers deren volle Verwendbarkeit für den Unterricht durch die dazu berufenen Professoren sowohl, wie nicht minder für das Selbststudium und zwecks des Nachschlagens. Die Anordnung des Stoffs ist überall recht klar und auch durch den verschiedenen Druck ersichtlich gemacht. Ebenso sind die verschiedenen Ansichten der VV. und TT. im kleineren Druck

Digitized by Google

deutlich hervorgehoben. Damit hat der Verfasser aufs beste dafür gesorgt, daß die Leser sich sofort zurechtfinden, was wir als einen großen Vorteil des Werkes vor so manchem anderen bezeichnen müssen. Auch diesbezüglich hat der Grundsatz: „qui bene distinguit, bene docet", seine volle Geltung. Der Verfasser hat diesen Grundsatz aber auch aufs trefflichste angewandt in der Lehre selber, die er vorträgt. — Der Inhalt des vorliegenden Werkes zerfällt in zwei Abhandlungen, enthaltend: die Lehre von den Sakramenten im einzelnen S. 1—238; und die Lehre von der Vollendung S. 238—354. Beide sind zerlegt in Abteilungen und Unterabteilungen. 1. Abteilung: Taufe und Firmung S. 2—25. — 2. Abteilung: das hl. Altarssakrament S. 25—122 mit den Unterabteilungen: a) Die wirkliche Gegenwart im hl. Sakramente und die Weise dieser Gegenwart S. 28—66. b) Das hl. Meßopfer S. 66—105. c) Das eucharistische Sakrament S. 105—122. — 3. Abteilung: Bußsakrament und hl. Ölung S. 122—193. — 4. Abteilung: Priesterweihe und Ehe S. 193—238. — Mit Bezug auf die Vollendung bildet den 1. Teil: Die Lehre von der besonderen Vollendung S. 238—312. Der Tod und das besondere Gericht S. 239—244. Mit der 1. Abteilung: Der Himmel S. 244—265. 2. Abteilung: Die Hölle S. 165—283. 3. Abteilung: Das Fegfeuer S. 283—298. 4. Abteilung: Die Gemeinschaft der Heiligen S. 298—312. — Im 2. Teil wird die Lehre von der allgemeinen Vollendung vorgetragen S. 312—354; dann folgen Zusätze zu den „Grundzügen" S. 362.

Gehen wir nun auf den Inhalt näher ein. Mit Bezug auf die Zeit der Einsetzung der hl. Taufe hält der Verfasser die Annahme der Würzburger TT. für wahrscheinlich, die dahin geht, Jesus Christus habe die Taufe eingesetzt und den Auftrag, dieselbe, freilich einstweilen nur in beschränkter Weise (an die Juden) zu spenden, damals gegeben, als er die Apostel bevollmächtigte, gleichzeitig mit Johannes in Judäa zu taufen. Bei dieser Gelegenheit dürften auch die Apostel, und zwar durch Christus selbst, getauft sein. S. 4. — Sehr treffend weist der Verfasser S. 15 die falsche Behauptung zurück, als hinge es später von dem eigenen Ermessen der Erwachsenen, die als Kinder getauft wurden, ab, die aus der Taufe sich ergebenden Verpflichtungen anzuerkennen oder nicht. Sind doch nach altem Rechte die Kinder verpflichtet, später den Verbindlichkeiten nachzukommen, welche in ihrem Interesse während ihrer Minderjährigkeit von ihren rechtlichen Vertretern, Eltern, Vormündern eingegangen wurden . . . Die den Kindern aufliegende Verpflichtung hat ihren eigentlichen und tieferen Grund im Sakramente selbst. Durch die Taufe als das Sakrament der geistlichen Wiedergeburt wird ja der Mensch ein Kind Gottes und ein Glied der Kirche. Und so ist er zur Erfüllung der entsprechenden Obliegenheiten später rechtlich ebenso verpflichtet, wie jeder Mensch, der durch die natürliche Geburt Kind seiner Eltern und Bürger des Staates wurde, ohne weiteres rechtlich gehalten ist, den Eltern und dem Staate gegenüber die entsprechenden Pflichten zu erfüllen. Am sorgfältigsten hat der Verfasser selbstverständlich das hl. Sakrament des Altars als Sakrament und als Opfer behandelt. Der griechische Text stellt in allen vier Berichten die Hingabe des Leibes und die Vergießung des Blutes durch die Präsensform als etwas Gegenwärtiges hin. Folglich handelt es sich beim letzten Abendmahl nicht lediglich um ein Bild des zukünftigen Kreuzesopfers, sondern um ein gegenwärtiges Opfer, für euch, wie der Herr überdies hinzufügt, zur Vergebung der Sünden. Das heil. Abendmahl selbst ist folglich Opfer, in welchem geheimnisvoll der wirkliche Leib Christi hingegeben und sein wirkliches Blut vergossen wurde. S. 34. — Und als hätten die Väter schon im voraus die Irrlehrer des

Digitized by Google

16. Jahrhunderts treffen wollen, so erklären sie es für einfältig und töricht, die Einsetzungsworte im figürlichen Sinne zu nehmen. S. 35. Die schwierige Frage, in welcher Weise und durch welche göttliche Tätigkeit der sakramentale Christus an die Stelle der Brotsubstanz tritt, beantwortet der Verfasser wohl ganz richtig S. 47 mit den Worten, das Geheimnis bleibe in jedem Falle Geheimnis. Ein Satz auf eben dieser Seite ist uns nicht klar. Der Verfasser sagt: Selbstredend, fügen diese TT. hinzu, empfängt Christi Leib durch die Konsekration nicht schlechthin das Sein, da er im Himmel bereits existiert; aber er empfängt dasselbe Sein von neuem, durch eine neue göttliche Tätigkeit, an einem anderen Orte und in einer neuen (sakramentalen) Verfassung. Also Christus empfängt dasselbe Sein, welches er schon im Himmel hat, von neuem! Wie ist das möglich? Nach St. Thomas empfängt Christus nicht dasselbe Sein von neuem, sondern das sakramentale Sein, als eine neue Existenzweise, wie der Verfasser aus Billuart richtig bemerkt. Nun unterscheidet sich aber das Sein schlechthin des Leibes Christi ganz entschieden von dessen sakramentalem Sein, weil letzteres ja vielfach aufhört. Also ist es nicht dasselbe Sein, welches der Leib Christi von neuem empfängt. Der Ansicht des Verfassers S. 48, daß das Accidens-modale kein reales Sein in sich selbst habe, vermögen wir nicht beizustimmen. Dann wäre es eine bloße Beraubung, wie Finsternis, Tod usw. oder höchstens ein Gedankending. Auch will uns die Anschauung des Verfassers, die Ausdehnung oder Quantität erscheine zunächst als Kraft, bezw. als ein Komplex von Kräften, Expansion, Kohäsion, Repulsion, nicht gefallen. S. 49, 50. Die Ausdehnung gehört dem Stoff, die Kraft dagegen der Form an. Warum sollten die Spezies keine ponderable Materie enthalten? S. 51. Wie könnten sie dann den Eindruck der Schwere machen? Hier ein Wunder anzunehmen, wie der Verfasser, dazu liegt gar kein Grund vor. Wenn beim Aufhören der sakramentalen Gegenwart eine neue Substanz entsteht, so ist es durchaus nicht notwendig, daß Gott die erforderliche Materie schöpferisch aus nichts hervorbringe. S. 63. Ebensowenig besitzt die Ansicht des Suarez Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr die reine Unmöglichkeit, daß Gott gerade die Materie reproduziere, welche die frühere Brotsubstanz konstituierte. Der Verfasser beruft sich hier auf einen Artikel des hl. Thomas: 3. p. q. 77. a. 5, den er aber selber nicht aufgefaßt zu haben scheint. In diesem Artikel verwirft gerade der hl. Thomas das schöpferische Eingreifen Gottes und erklärt die Reproduzierung gerade der Materie, welche die frühere Brotsubstanz konstituierte, als ein Ding der Unmöglichkeit. St. Thomas sagt daselbst: Et ideo alii dixerunt, quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed haec positio videtur impossibilis. Primo quidem, quod, si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile. Si vero substantia panis vel vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia, quod in nihilum decidit, non redit idem numero; nisi forte dicatur redire praedicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primae. Secundo hoc videtur esse impossibile, quia non est dare, quando substantia panis redeat. Manifestum est quod manentibus speciebus panis et vini manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento. Unde substantia panis et vini non potest redire speciebus sacramentalibus manentibus. Similiter nec eis cessantibus, quia

Digitized by Google

iam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur, quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est, in quo primo habent esse substantiae generatae ex speciebus, sed materia panis et vini, quae magis de novo creata diceretur, quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri praedicta positio. — Verum quia non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat etc. Aus diesen Worten geht die Ansicht des hl. Thomas klar hervor. Wenn also der Verfasser bemerkt: „Nach allen anderen TT. bringe Gott schöpferisch die erforderliche Materie aus nichts hervor", so gehört zu diesen „allen anderen" jedenfalls der hl. Thomas nicht. Die Meinung des Billot S. 63 dürfte in manchem nicht so ganz abzuweisen sein, wenn wir folgende Worte des englischen Lehrers genau überlegen. St. Thomas sagt: Dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. 3. p. q. 76. a. 1 ad 3. — Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Das. a. 3. c. u. bes. ad 2 u. 3. Ebenso a. 4 u. 5.

Sehr gut ausgefallen ist die Abhandlung über das hl. Meßopfer als eines wahren und eigentlichen Opfers. Die Kommunion ist nicht wesentlicher Bestandteil S. 82, sondern das Wesen des Meßopfers kann nur in der Konsekration allein bestehen S. 83. In der schwierigen Frage, was der Konsekration den Charakter einer Opferhandlung gebe, schließt sich der Verfasser nach Prüfung der verschiedenen Ansichten S. 84 ff. der Auffassung des Meßopfers an, „welche die schon vom hl. Thomas der Sache nach gelehrte mactatio mystica in den Vordergrund stellt", mit der von Lugo betonten realen Immutation der Opfergabe als Ergänzung S. 94. Inwiefern die Lehre des Lugo eine „Ergänzung der Doktrin des hl. Thomas" sein soll, vermögen wir nicht recht einzusehen. Der Verfasser sagt S. 87: „Während die vorhin genannten TT. mit Berufung auf die ältere Scholastik eine mystische Schlachtung darin finden, daß Christi Leib und Blut unter den getrennten Gestalten sakramental getrennt erscheinen, betonen durchweg die nichttridentinischen TT., daß beide auf Grund einer mactatio mystica sakramental gesondert sind. Der hl. Thomas sagt doch nirgendwo, daß der Leib und das Blut Christi unter den getrennten Gestalten sakramental getrennt erscheinen, sondern daß sie getrennt sind. Denn wenn nach St. Thomas vi verborum nur der Leib ohne das Blut, und ebenso das Blut ohne den Leib gegenwärtig ist, so sind sie vi verborum offenbar getrennt. Das scheint aber unserem Verfasser nicht zu genügen. Denn, bemerkt er S. 91: „weil nämlich die mystische Trennung und Schlachtung in der angedeuteten Fassung die Opfergabe zwar tatsächlich trifft und affiziert, aber noch nicht real verändert, so entspricht die Theorie wohl noch nicht hinlänglich dem Begriffe des Opfers." Das, wie gesagt, verstehen wir einfach nicht. Die Opfergabe wird durch die mystische Trennung und Schlachtung zwar tatsächlich getroffen und affiziert, aber noch nicht real verändert. Wie wird sie aber dann tatsächlich getroffen und affiziert? Gibt es ein Getroffen- und Affiziertwerden

Digitized by Google

ohne eine reale Veränderung? Ist eine Trennung und Schlachtung ohne reale Veränderung möglich? Dann wäre es eben nur eine scheinbare Trennung und Schlachtung, ein Getroffen- und Affiziertwerden zum Schein. Allein das lehrt der hl. Thomas durchaus nicht, wie seine Bemerkung über ein allenfallsiges Meßopfer in triduo mortis Christi klar dartut. Es muß nur immer an dem Unterschied zwischen ex vi sacramenti und ex vi naturalis concomitantiae festgehalten werden. Daß das Maß der Früchte des hl. Meßopfers verschieden sein könne, je nach dem jeweiligen Maße und Grade der Heiligkeit der Kirche, S. 100, will uns nicht eingehen, weil wir ein verschiedenes Maß und einen verschiedenen Grad der Heiligkeit der Kirche nicht kennen. Zudem bemerkt ja der Verfasser daselbst, daß diese Früchte unabhängig sind von der persönlichen Andacht des zelebrierenden Priesters und der anwesenden Gläubigen. Für verstorbene Akatholiken ist eine geheime Applikation erlaubt, ohne Zweifel S. 104. — Recht ansprechend ist die Lehre über das Sakrament der Buße. In einigen Punkten herrscht etwas Unklarheit, die indessen dem Ganzen keinen Eintrag tut. Der Verfasser rechnet die unvollkommene Liebe, caritas imperfecta, zu der uneigennützigen, wohlwollenden Gottesliebe, caritas benevolentiae. Sie besteht nach ihm darin, daß wir zwar Gott seiner selbst wegen lieben, aber nicht über alles, S. 133, 134, 142. Auf S. 132 fordert der Verfasser und zwar mit Recht, die Reue, also doch wohl eine jede wahre Reue, müsse über alles groß sein. Wie ist aber das möglich, wenn die unvollkommene Liebe Gott nicht über alles liebt? Dazu kommt, daß nach dem Verfasser S. 133 Anm. 3 caritas an sich einen besonders hohen Grad der Liebe und Wertschätzung bezeichnet. Die unvollkommene Liebe ist also in Wahrheit amor spei seu concupiscentiae, nicht amor benevolentiae, wie das Tridentinum klar hervorhebt. Die Attritio ist tatsächlich zum Empfang des Sakramentes hinreichend und sie genügt auch (proxime disponit) im Sinne des Tridentinum, S. 141. Denn entfernt, bloß remote, disponieren auch andere Tugendakte, wie nicht minder die Attritio ohne das Sakrament, wie das Tridentinum unter Hinweis auf die Niniviten ausdrücklich lehrt. Disponiert die Attritio mit dem Sakrament auch nicht anders, dann hat uns das Tridentinum nichts gesagt, und zudem ist dann das Wort: „tamen" einfach unverständlich. Überdies ist gemäß dem Tridentinum die Attritio ein Teil des Sakramentes. Folglich disponiert sie proxime. Hier und da vermissen wir die philosophische Genauigkeit. So lesen wir z. B. S. 2 u. 6: Dieselbe, nämlich die species impressa, gestaltet sich im Erkenntnisakte zur species expressa, zum verbum mentis. Dieselbe Unrichtigkeit findet sich auf S. 252, wo es noch dazu heißt: Die erkennende Tätigkeit macht sich durch ein geistiges Sprechen die species gegenwärtig, um ihrer lebendig bewußt zu sein. S. 253: Das dicere hat den Zweck, das Objekt in der Tätigkeit gegenwärtig zu setzen (?). S. 309 fordert der Verfasser für das rein persönliche satisfaktorische Werk den Gnadenstand; dagegen ist auf S. 311 das Gebet des Sünders den Seelen mehr oder weniger nützlich. Doch genug der kleinen Bemängelungen.

Wir schließen mit dem aufrichtigen Wunsche weitester Verbreitung des vorliegenden Werkes, umsomehr als es in deutlicher Sprache abgefaßt, auch gebildeten katholischen Laien die Lehrsätze der katholischen Dogmatik klar zu machen sehr geeignet ist und für gewöhnliche Zwecke vollkommen ausreicht.

Wien. P. Gundisalv Feldner O. P.

Digitized by Google

9. ***Georgius Reinhold*: Praelectiones de Theologia fundamentali.** P. prior VIII, 342, P. altera IV, 242 p. Viennae, Kirsch 1905.

Es ist ein gutes Zeichen für die steigende Pflege der Fundamentaltheologie an den österreichischen Universitäten, daß in kurzer Zeit nach den Elementa Apologeticae von Prof. A. Michelitsch in Graz ein neues Fachlehrbuch von Prof. G. Reinhold in Wien erschien. Gegenüber den reichsdeutschen Arbeiten tragen diese österreichischen Schriften mehr den Charakter der für die Schule berechneten Vorlesung, wie im Werke Reinholds auch schon der Titel es anzeigt: Praelectiones de Theologia fundamentali. Ebendaraus erklärt sich auch die Abfassung in lateinischer Sprache — für die Schule unzweifelhaft ein bedeutender Vorteil.

In der Behandlung seines Stoffes schließt sich Reinhold im großen und ganzen an die alte Methode an, wie sie seit einigen Jahrhunderten sich eingebürgert hat. Als schätzenswerte Neuerung stellt er an die Spitze seines Werkes den ausführlichen Beweis für die Existenz Gottes. Insofern begegnet er der Idee Kardinal Zigliaras, nur mit dem Unterschied, daß Reinhold nur im philosophischen Sinne das Dasein Gottes ins Auge faßt, während Zigliara den Beweis für das Dasein Gottes als eines übernatürlichen Wesens — quoad cognoscibilitatem et efficientiam — führt. Während so bei Zigliara dieser Teil organisch eingegliedert ist und den wissenschaftlichen Übergang von der Philosophie zur Theologie begründet, nehmen bei Reinhold die Gottesbeweise doch mehr die Stellung eines — wenn auch durch die Studienverhältnisse geforderten — Präambulum zur Fundamentaltheologie ein.

Was den Gottesbeweis selbst anbelangt, werden vorerst die philosophischen Prinzipien, auf die jener sich stützt, auf ihre Gewißheit, ihren Sicherheitsgrund, sowie auf ihren Ursprung geprüft. Dabei scheint p. 5, Zeile 6 und 7 das ens actuale mit dem ens reale verwechselt, resp. identifiziert zu sein, außer es wäre das ens reale nicht im technischen Sinne des Wortes, sondern nur in seiner vulgären Bedeutung zu nehmen. Die Gottesbeweise werden eingeteilt in argumenta cosmologica und teleologica. Unter den ersten stehen in erster Reihe die vier ersten Beweise des heil. Thomas, dann folgen das argumentum ideologicum, ex cessatione processus mundani, ex origine vitae organicae; als teleologische Argumente werden durchgeführt: a. de mundo morali, a. eudaemonologicum, morale und ethnologicum. Sämtliche Beweise sind mit sehr tiefem Verständnis durchgeführt und vortrefflich dem Verständnis der Studenten angepaßt. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß bei dem argumentum ex motu der Beweispunkt nicht in der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette, sondern nur in der Unmöglichkeit eines bewegten — bedingten, relativen — ersten Bewegers liege. Wie Reinhold auch bei den anderen Beweisen öfters betont, fordert die Existenz bedingter, relativer Wesen ein in jener Hinsicht unbedingtes, absolutes Wesen. Das Argument ex serie causarum efficientium betont, wie uns scheint, nicht scharf genug die Unterordnung der verschiedenen Ursachen untereinander, so daß der Unterschied vom ersten Argument etwas unklar ist. Zum dritten Argument — ex necessario et possibili — haben wir zu bemerken, daß im Text des hl. Thomas der Satz: Impossibile est autem, omnia quae sunt talia, semper esse, höchstwahrscheinlich, sowohl nach den Handschriftenangaben der Ed. Leonina als auch dem Kontext nach, zu lesen ist: Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse, cf. Rolfes, Gottesbeweise des hl. Thomas. Das

Digitized by Google

„semper" hat im Beweise keine Bedeutung und wird auch nicht verwertet. Ausgehend davon, daß das „possibile", d. h. das, was entsteht und vergeht, einen Seinsanfang hat und somit einmal nicht war, folgert der Aquinate mit Evidenz, daß, wenn alles Bestehende zu den entia possibilia gehörte, einmal alles einen Anfang im Dasein gehabt und folgerichtig einmal nichts existiert hätte. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset. Damit ist auch die Beurteilung der Erklärung bei Reinhold: Ad hanc argumentationem S. Thomae notandum est, „possibilia esse et non esse" a S. Doctore nominari non ea quae reapse non existunt, sed mere logice sunt possibilia, i. e. quorum conceptus in se contradictionem non involvit, sed res realiter iam existentes, quae „generantur et corrumpuntur", i. e. quae incipiunt esse et desinunt; ex altera parte sub eo, quod est „necessarium", S. Thomas intelligit id quod non incipit et desinit esse, sed semper existit" p. 37. Dieses „semper" liegt sicherlich nicht in der Intention des englischen Lehrers, da er zu den necessaria auch die Engel und Gestirne rechnet, die incorruptibilia, die doch nach ihm einen Anfang ihres Daseins in der Zeit haben. Er schließt vielmehr nur, daß es neben den vergänglichen Dingen auch — ihrer Natur nach — unvergängliche geben müsse. Dann ist aber auch die weitere Beweisführung des hl. Thomas nicht, wie Reinhold gegen Rolfes sagt, überflüssig. Der Beweis kann wohl, wie es Reinhold getan hat, auch direkt geführt werden, aber wie er bei Thomas steht, ist das zweite Glied durchaus notwendig. Mit Rücksicht auf die Engel wird er dadurch auch vollständiger und einheitlicher. Der Beweis ex gradibus perfectionis ist sehr gut ausgeführt, wie auch die folgenden. Sehr entsprechend sind besonders die trefflichen Widerlegungen der Einwände gegen die Gottesbeweise (Kant, Kuno Fischer, Schopenhauer, Strauß, Stuart-Mill, Spencer, Caird, Schultze). Mach hätte wohl die Ehre nicht verdient. Drei Abschnitte über Pantheismus, Materialismus und Darwinismus schließen naturgemäß diese erste Sektion.

Die folgenden Sektionen handeln über Religion und Offenbarung; sectio II de religione in genere, sectio III de religione revelata, sectio IV de revelatione christiana. Die Offenbarung selbst wird kürzer behandelt, um so ausführlicher die Kriterien derselben, besonders der christlichen Offenbarung. Reinhold legt mit Recht das Hauptgewicht auf die äußeren Kriterien, weil die geoffenbarte Wahrheit ein für alle verpflichtendes Gesetz ist und somit deren Authentizität leicht erkennbar sein muß, was nur durch äußere, sinnenfällige Mittel bewirkt werden kann.

Der zweite Teil des Werkes erklärt die Art und Weise der Vermittelung der in Christus uns gewordenen Offenbarung: Tradition, Hl. Schrift, Kirche. An der Spitze steht der Satz: Christus tanquam medium ordinarium conservationis et propagationis doctrinae suae instituit magisterium vivum auctoritativum. Dieser Gedanke wird auch konsequent bei Behandlung der Tradition durchgeführt und besonders darauf hingewiesen, daß selbst die hl. Kirchenväter, vor allem aber die Theologen nur insofern Kriterien der Offenbarung seien, als sie von der lebendigen Auktorität approbiert werden. Bezüglich der Privatoffenbarungen schreibt der Verfasser, daß die Kirche nur erkläre — eas (sc. revelationes privatas) re vera factas esse et revelationi publicae non adversari (II, 29); der erste Teil dürfte zu viel sagen. Benedikt XIV. urteilt in seinem Werke: De servorum Dei beatificatione etc. nur: Approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium utilitatem l. c. II, 32, 11. Auch gibt er zu, daß unter den approbierten Offenbarungen sich auch unechte, apokryphe befinden. l. c. III. cap. ult. n. 16.

Die Lehre über die Hl. Schrift ist wohl mit Rücksicht auf die weitere

Digitized by Google

Behandlung in der „Einleitung" kurz gehalten. Ob aber nicht doch gerade unsere Zeitverhältnisse eine möglichst eingehende Darstellung dieses locus theologicus erheischten?

Sectio VII handelt über die Kirche: 1. Einsetzung, Einrichtung und Proprietäten. 2. Kennzeichen der wahren Kirche = katholisch. 3. Primat. 4. De regula fidei. Damit schließt das Werk, das in seinem Ganzen nicht nur durchaus kirchlich korrekt sich erweist, sondern auch allen Anforderungen der Wissenschaft vollauf Genüge leistet. Die ganze Art des Stils und der Darstellung sichern ihm auch einen hohen pädagogischen Wert. Eine spätere Auflage wird wohl die öfteren Druckfehler ausmerzen.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

10. ***Baron Leo Baillou:*** **Philosophische Schriften.** I. Über das Fundament der Erkenntnis. II. Fundamentale Ästhetik, Ethik und deren Zusammenhang. Laibach, Fischer.

Die ersten zwei Kapitel scheinen mir, wenn auch dunkel, die Wahrheiten auszudrücken, daß unsere Ideen allgemein sind, und daß wir das Einzelne nur durch Reflexion erkennen. Die Realität des Objektes ist jedoch nicht hinreichend gewahrt; man kann kaum sagen, daß der Verfasser sich über den Idealismus erhebt. Anderseits wird die Größe zum herrschenden Begriff des ganzen Systems; so liest man S. 8: „Wir erfassen das Seiende vollkommen in den zwei Begriffen Zeit und Raum". Auf dieser Grundlage soll ein theistisches System erstehen. Da Zeit und Raum sich gegenseitig bedingen, so wird Gott als Urbedingung anerkannt. Es werden auch die christlichen Hauptlehren verteidigt, wobei ich jedoch zweifle, ob die Schöpfung, wie sie dargestellt wird, dem Dogma entspricht. Auch die göttliche Erzeugung des Sohnes scheint nicht richtig verstanden zu werden. Wir empfehlen Baron Baillou das 7. Buch der Bekenntnisse des heiligen Augustinus zu lesen und wünschen ihm jene Erkenntnis, die dort im 10. Kapitel erzählt wird.

Linz a. D. Dr. Ignaz Wild.

11. ***M. de Wulf:*** **Histoire de la Philosophie Médiévale,** 2me éd. 1905, Louvain Institut supérieur de Philosophie. Paris, Alcan. VI, 568 P.

Die erste Auflage wurde vor zwei Jahren von mir in diesem Jahrbuche besprochen. In der neuen Auflage wurde die indische Philosophie übergangen, die griechische und die Systeme der Renaissance kürzer behandelt, dagegen sind für das M. A. manche Partien erweitert, mehrere Philosophen eingehender dargestellt und jedem Paragraphen eine Bibliographie beigefügt. Es seien mir bei dieser Anzeige einige Bemerkungen gestattet. 1. K. Werner ist unterschätzt. Seine große Erudition verleitet ihn allerdings zu einer Kürze des Ausdruckes, die oft schwer verständlich ist. Das mag Mitursache gewesen sein, wie Schindler im K. L. sagt, daß man ihn des Güntherianismus beschuldigte, während er diesem in wesentlichen Punkten widerspricht. Er redet zwar in der Geschichte des Thomismus S. 861 ff. von der Einheit der Natursubstanz. Die Materie ist aber auch für Thomas und noch mehr für Scotus eine. Der Apologet

Digitized by Google

sucht in allen Systemen das Wahre hervorzuheben. Schon Prantl erkannte in Werner den Thomisten, und mir scheint er einer der besten zu sein.

2. Die Bezeichnung Alexandristen hat für das XVI. Jahrhundert wenig Bedeutung und betrifft wohl nur die Auslegung des Aristoteles bezüglich der Unsterblichkeit. Über Pomponatius, der als Haupt der Schule gilt, schreibt J. C. Scaliger in der seinen Exercitationes vorausgeschickten Epistola ad candidum Lectorem: Primis lycei sacris initiatus in Avenrois verba jurare coactus sum a praeceptoribus meis Buccaferrea, Petro Pomponatio, Zimarra, Tiberio, Nipho: qui ut ingenue fatear, saepius Aristotelem ad Avenrois, quam hunc ad illum referebant. Scaliger selbst war nicht Alexandrist. Er schrieb Exerc. 194,7: Vos materiales, omnia enim cum Alexandro vestro ducitis a qualitatibus elementorum. Seinen Platz in der Geschichte hat er als Kritiker Cardans; seine Exercitationes enthalten aber mehr Naturwissenschaft als Philosophie. Dies führt mich zum 3. Punkte, der Stellung der Peripatetiker zu den Entdeckungen des XVII. Jahrhunderts. Man war über dieselben wohlunterrichtet. Galilei hatte nicht in allen Stücken recht. In seinem berühmten Saggiatore verteidigt er die Meinung des Aristoteles, die Kometen seien Lufterscheinungen, gegen P. Grassi, Professor am römischen Kolleg. Dasselbe gilt von der Erklärung der Gezeiten, welche die Scholastiker der Einwirkung der Sonne und des Mondes zuschrieben. Das aristotelische Weltgebäude hatte wohl bedenkliche Risse, aber es schien noch immer dauerhafter als die unvollständigen neuen Theorien. Man war auch keineswegs so intransigent; siehe Werner, Suarez 2. Band S. 87 Anm. 3. Aber erst Newtons Entdeckung, welche den größten Widerstand bei den Cartesianern, bei Huyghens und Leibniz fand, führte die Entscheidung herbei. Es scheint mir auch, daß die Geringschätzung der Scholastik mehr eine Nachwirkung des alten Terminismus ist; sie richtet sich nämlich weniger gegen die Kosmologie als gegen die Metaphysik, z. B. die Lehre von der Individuation und der Realität der Kategorien. Es freut mich diese Auffassung, die ich aus Anlaß einer speziellen Untersuchung gewonnen hatte, bei Laminne, Les quatre éléments, histoire d'une hypothèse, bestätigt zu finden.

Wir dürfen dem Verfasser, welcher auf diesem Gebiete unermüdlich tätig ist, von Herzen dankbar sein und uns freuen, über die Philosophie des M. A. ein Werk von solchem Ideengehalte und historischer Zuverlässigkeit zu besitzen.

Linz a. D. Dr. Ignaz Wild.

12. ***Viktor Cathrein S. J.:*** **Moralphilosophie.** Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 4. vermehrte Auflage. 2 Bde. Freiburg, Herder. 1904.

In dieser neuen Auflage sind die neuesten einschlägigen literarischen Erscheinungen genau berücksichtigt, neuere Systeme, wie die Ethik Ratzenhofers, die sittlichen, zwischen Utilitarismus und Intuitionismus schwankenden Systeme von E. Stange, H. Schwarz, von Ehrenfels erklärt und gewürdigt.

Die Anordnung des Stoffes hat einige Änderungen erfahren. Sehr vorteilhaft scheint uns die Änderung bei der Darlegung der Norm für die Sittlichkeit. In den früheren Auflagen hatte der Verfasser zuerst die irrigen mangelhaften Normen für die Sittlichkeit dargelegt und kritisch

Digitized by Google

untersucht, um dann erst, nach weitgehender Widerlegung des falschen das einzig richtige und vollkommene Prinzip der Sittlichkeit zu besprechen und zu beweisen. In dieser Auflage führt der Verfasser dem Leser ein sehr reichhaltiges Beweismaterial für das Normalprinzip „der vernünftigen Natur des Menschen" in präziser Form vor, um dann mit größerer Leichtigkeit und Wucht und ohne die lästigen Wiederholungen das Falsche und Ungenügende der zahlreichen und oft sehr verworrenen Systeme darzulegen.

Eine sehr eingehende Überarbeitung weist in dieser Auflage auch die Lehre über das Recht und das Gewissen auf. Wenn der hochw. Verfasser bei der Besprechung der Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln vom Aequiprobabilismus sagt, er habe zur eigentlichen Grundlage das Besitz-Prinzip (in dubio melior est conditio possidentis), so müssen wir dem doch widersprechen. Die eigentliche Grundlage des Aequiprobabilismus ist die Forderung, sich an die größtmögliche objektive Wahrheit anzulehnen und nicht das Besitz-Prinzip. Wenn auch der Probabilismus praktisch stets in der Kirche Anerkennung gefunden hat, so darf man doch wohl behaupten, daß die Kirche sich offiziell stets auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt hat. (Fr. Ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus.) In der besonderen Philosophie, die der zweite Band enthält, ist dankend anzuerkennen, daß der Autor die Lehre über den Sozialismus eingehender darlegt. Man vermißt in der Abhandlung dieses Themas, mit dem sich der Herr Verfasser aufs eingehendste beschäftigt hat, kaum etwas von Bedeutung. Auch in der Abhandlung über den Staat finden wir manches Neue. Bei der Wichtigkeit der politischen und kirchenpolitischen Fragen in unseren Zeiten verdienen die diesbezüglichen Ausführungen besondere Beachtung.

Es stellt sich demnach diese Neuauflage der von akatholischer Seite leider wie es scheint vielfach geflissentlich ignorierten Moralphilosophie Cathreins als eine sehr schätzenswerte Bereicherung der heutzutage so überaus wichtigen ethischen Wissenschaft dar. Und es wäre dringend zu wünschen, daß vor allem unsere jungen Akademiker aller Fakultäten sich mit Cathreins Moralphilosophie recht vertraut machten.

Berlin. P. Andreas Schmitt, O. P.

13. ***Dr. Fr. Krauss***: **Der Völkertod.** Eine Theorie der Dekadenz. Leipzig u. Wien, Deuticke. 1903. 248 S.

Der Rückgang des Deutschtums in Böhmen, sowie die Lektüre der Schrift: „Über die Zukunft des Deutschtums in Böhmen", nach einem Vortrage des Herrn Dr. Herkner, Prof. der Staatswissenschaften in Karlsruhe, regten den Verfasser, einen Arzt, an, einen Vortrag auszuarbeiten über Krankheit und Siechtum, die Feinde unseres Volkes. Die Arbeit wuchs ihm unter der Hand, und es entstand vorliegendes Buch, welches Wesen und Ursachen der Dekadenz in einer Reihe von Aufsätzen behandelt. Es sind folgende: Begriff des Völkertodes (S. 1—7). Die Vergleichung mit dem individuellen Tode (S. 8—18). Das Gesetz der kreislaufenden Wirkungen (S. 19—29). Stoffstrom und Nervenstromsystem (S. 30—38). Die fundamentalen Triebe und ihre Entartung (S. 39—51). Der Individualcharakter und seine Bestandteile (S. 52—75). Über die Willensfreiheit (S. 76—85). Moral und Recht (S. 86—120). Die Dekadenz (S. 121—149). Vererbungstheorie (S. 150—163). Krieg (S. 164—184). Das Griechen- und Römerschicksal (S. 185—219).

Digitized by Google

Schlußbetrachtung (S. 220—248). Wie man sieht, wird in dem Buche eine große Anzahl der verschiedensten Fragen berührt. Wir wollen nur die Grundgedanken desselben hervorheben.

Unter Völkertod versteht der Verfasser die Auflösung einer Volkseinheit (S. 6). Der Begriff, den er von derselben gibt, ist jedoch ein überspannter. Die Volkseinheit sei eine Einheit höherer Ordnung. „Unter dem Begriffe des Volkes subsumieren sich die Gemeinsamkeiten der Rasseneigenschaften und die damit zusammenhängenden Sitten und Gebräuche; ferner Sprache und Schrift und die in ihnen ausgeprägten Denkschätze der Wissenschaft und Poesie; schließlich die innerhalb des Volkskörpers festgelegten Errungenschaften der Technik und die innig mit diesen im Zusammenhange stehenden Schätze der Kunst. Die Früchte einer intensiven Denktätigkeit, und die an sie anknüpfende technische Tätigkeit, wie sie sich nach den Begriffen Wissenschaft, Poesie, Technik und Kunst eingeteilt finden, pflegt man gewöhnlich durch den zusammenfassenden Begriff der Kultur des Volkes zu bezeichnen". (S. 6.) „Zur Volkseinheit gehört noch die soziale und staatliche Organisation der komplex zusammenwohnenden Volksangehörigen". (Ibid.)

In dieser Erklärung ist nach unserer Ansicht nicht-Zusammengehöriges durcheinandergeworfen. Volkseinheit, Kultur des Volkes, soziale und staatliche Organisation des Volkes sind ganz verschiedene Dinge. Der Begriff „Volk" im Sinne von Nation, wie ihn der Verfasser ja im Auge hat, bezeichnet eine Einheit, die von der Rassen- und Sprachgemeinschaft gebildet wird. Diese Gemeinschaft wird allerdings eine gewisse Ähnlichkeit der Anlagen und Charaktere mit sich bringen, doch ist dies keineswegs notwendig der Fall, und auch von anderen Umständen, in welche die Nationen nur zufällig hineinversetzt sind, abhängig, z. B. vom Zusammenleben unter denselben klimatischen, kulturellen und politischen Verhältnissen. Noch weniger darf die soziale und staatliche Organisation in den Begriff der Volkseinheit einbezogen werden. Die Nation ist bloß eine sogenannte unitas similitudinis, aber keine Gesellschaft, die eine unitas ordinis ist, und sich aus der Hinordnung der Tätigkeit aller zu einem gemeinsamem Ziele, dem bonum commune ergibt, infolgedessen — formell oder virtuell, (letzteres in dem Falle, daß sich die Gesellschaft nicht durch ausdrücklichen, sondern durch stillschweigenden Konsens konstituiert) Produkt des freien Willens oder der Persönlichkeit ist. Daraus ergibt sich die gerade für unsere Zeit, die Zeit des unsinnigen Nationalitätenschwindels, so wichtige Wahrheit, daß die Nationen per se, an und für sich, d. h. abgesehen von einer zufälligen historischen Entwicklung, keine moralischen oder juristischen Persönlichkeiten, und infolgedessen an und für sich auch nicht Subjekt von ihnen natürlich zukommenden Rechten sind. Der Einzelne besitzt auf Grund seiner Nationalität gewisse Rechte, indem er, ohne die Freiheit seine nationalen Anlagen zur Geltung zu bringen und seine Sprache zu gebrauchen, seine natürlichen Persönlichkeitsrechte nicht ausüben kann, keineswegs ist aber die Nation als Einheit genommen die Trägerin derselben.

Auch die nationale Kultur ist nicht eine Wirkung der Nation als solcher, sondern insofern die einzelnen Persönlichkeiten die nationalen Anlagen und Fähigkeiten zur Geltung bringen, oder insofern die Nation zufällig sozial organisiert, und als Gesellschaft tätig ist, was ihr jedoch, wie gesagt, nur per accidens zukommt.

Der unklare, übertriebene Begriff der Volkseinheit, der übrigens

Digitized by Google

dem modernen Nationalitätsprinzip überhaupt zugrunde liegt, ist die falsche Grundvoraussetzung des Buches. Es kann darum eine Nation auch nicht mit einem Organismus verglichen werden, so fruchtbar auch der Vergleich desselben mit der Gesellschaft ist. Das tertium comparationis, die Einheit, die dem Organismus und der Gesellschaft (letzteres durch den gemeinsamen Zweck) zukommt, und die daraus sich ergebende Unterordnung der einzelnen Teile untereinander, und die gemeinsame Hinordnung zum Zweck des Ganzen, trifft bei der Nation als solcher nicht zu. An und für sich kann man deshalb von einer Auflösung der nationalen Einheit im Sinne des Verfassers gar nicht reden. Dieselbe kann nur mit den Individuen, sei es, daß dieselben aussterben, oder sich entnationalisieren (was jedoch durchaus nicht immer eine Dekadenz besagen muß), aufhören. Die Dekadenz, die sich als Analogon des individuellen Todes eines Organismus betrachten läßt, trifft nur bei sozial organisierten Nationen zu. Unter dieser Voraussetzung können wir vieles von dem, was der Verfasser vorbringt, unterschreiben, so weit darin nicht die naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Grundanschauungen zu Tage treten.

Was diese anbelangt, so ist der Verfasser vor allem in einer einseitig mechanischen Betrachtung des Lebens befangen, die ihn um die Fruchtbarkeit des Vergleiches zwischen organischem und sozialem Leben bringt. Demgemäß versteht er unter „Freiheit" (relativer, wie sie nach ihm dem Menschen zukommt) „nichts anderes als einen gewissen Grad von Beweglichkeit, welche in der Feinheit und Vollkommenheit des individuellen Gefüges ihren Grund hat". (S. 79.) Diese Beweglichkeit ist näherhin „Selbstbeweglichkeit". Denn der Organismus ist „ein selbstbeweglicher Mechanismus". (S. 80.) Das ist aber doch eine contradictio in adjecto. Freilich, wäre es uns möglich mit dem Verfasser „zu verstehen, daß die Fähigkeit sich aus eigenen Kräften zu erhalten und zu bewegen, einzig und allein auf dem Wirkungsverhältnisse zwischen organisierter materieller und Bewußtseinssubstanz beruhe" (S. 80), so könnte man sich eventuell mit dem selbstbeweglichen Mechanismus befreunden. Doch ist die Bewußtseinssubstanz eben ein Anderes und nicht der Organismus selbst. Zudem steht nach dem Verfasser „die Bewußtseinssubstanz und ihre nähere Beziehung zur Materie ganz außerhalb einer klaren verständlichen Erfassung" (!) und ist ihre Annahme nur „ein Rettungsanker für die philosophische Spekulation". (S. 38.) Wenn die philosophische Spekulation solcher „Rettungsanker" bedarf, dann ist es wirklich um jede Minute schade, die man auf dieselbe verwendet.

Entsprechend dieser Auffassung der Willensfreiheit ist auch die der Moral. Diese ist nichts anderes „als das Bewußtwerden des Naturgemäßen in der freien Beweglichkeit und Variationsfähigkeit der organischen Entwicklung". (S. 94.) „Gut scheint dem Menschen, was ihm förderlich, böse dasjenige, was ihm hemmend entgegentritt". (S. 96.) Das Hemmende und Fördernde kann nur mit Rücksicht auf den Zweck bestimmt werden. Hat der Mensch seinen Zweck in sich selbst oder außer sich? Mit einer materialistisch angehauchten Ethik verträgt sich nur das erstere, denn die „organische Entwicklung" dient sich selbst. Deshalb ist die Ethik des Verfassers auch subjektiv, autonom. Auch der entwicklungstheoretische Standpunkt, den er einnimmt, verleitet dazu, alles als Resultat der jeweiligen subjektiven Entwicklung aufzufassen, ohne auf die objektiven, allgemein gültigen Grundlagen zu achten. Die Fundamente der Sittlichkeit liegen infolgedessen beim Verfasser ganz in der subjektiven Sphäre, in den sogenannten

Digitized by Google

fundamentalen Trieben, dem Nahr-, Ehr- und Geschlechtstrieb. (Vgl. Kap. 5.) Der Verfasser besorgt übrigens auch hier die Widerlegung seines Standpunktes selbst, indem er den subjektiven Gemütsanlagen, auf denen nach ihm die Moral beruht, durch die fortschreitende Erfahrung resp. Verstandestätigkeit eine Direktive zuteil werden läßt. „Aus dem Schatze von innergeistigen und gemütshaften, aus der individuellen Beschaffenheit gewonnenen und den gesellschaftlichen, die Verhältnisse der Individuen zu einander berührenden Erfahrungen wurden nach und nach Verhaltungsnormen entwickelt, welche die Grundlage der Sittengesetze abgaben". (S. 97.) Diese Verhaltungsnormen müssen aber offenbar ihre Gültigkeit unabhängig von jeder Gemütsanlage besitzen, also objektiv sein, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen.

Aus den vielen unbewiesenen Behauptungen, die der Verfasser in diesem Buche sonst noch vorbringt, heben wir nur seine Äußerungen über Religion hervor. Sie zeigen, mit welcher Oberflächlichkeit die ernstesten Fragen in gelehrten oder gelehrt sein wollenden Büchern abgetan werden. Der Verfasser wirft der „Religion" vor, sie behaupte, die Moral sei göttliche Offenbarung, „in der Art etwa, wie der hebräische Jehova dem Moses das Tafelgesetz mitteilte". (S. 88.) Noch ärger ist, was er Seite 222 schreibt: „Die Religion zeigt durchaus menschliche Züge. Sie ist der Phantasie des Menschen entsprungen. Weil sie etwas Hinzugetretenes, im Verhältnis zur urwüchsigen Entwicklung von Moral und Recht Sekundäres bedeutet, darum ist sie auch zu allen Zeiten außer stand gewesen, die Dekadenz, welche ihre besonderen Gesetze besitzt, hintanzuhalten". Der Verfasser schreibt über Religion, ohne zu wissen, was sie sei. Die Religion, Gottesverehrung, behauptet gar nichts, setzt aber die Anerkennung gewisser Wahrheiten voraus. Diese liegen zum Teil rein in der natürlichen Ordnung, wie z. B. vor allem die Wahrheit vom Dasein eines persönlichen Gottes, die auf Grund des Kausalitätsprinzips strikte bewiesen werden kann. (Vgl. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Verlag von Joseph Roth, München. 1902.) Möge der Verfasser diese Beweise nur studieren, bevor er über Religion zu Gerichte sitzt. Andere Wahrheiten sind übernatürliche, geoffenbarte. Unter Voraussetzung des Daseins eines persönlichen Gottes hat aber die Offenbarung von Wahrheiten, die über den Horizont des menschlichen Geistes hinausgehen, nichts Ungereimtes. Die zehn Gebote gehören jedoch nicht zu diesen. Sie sind mit Ausnahme der Bestimmung des Sabbats, die positiv ist, rein natürliche Vernunftwahrheiten, die dem israelitischen Volke auf dem Berge Sinai eingeschärft wurden. Weder die natürlichen noch die geoffenbarten Wahrheiten, welche die Voraussetzung der Religion bilden, sind, wie der Verfasser sich leicht überzeugen könnte, der Phantasie entsprungen. Eher ließe sich dieses von den entwicklungstheoretischen und vielen anderen leeren Behauptungen seines Buches sagen. Vollends muß man aber über die Unkenntnis des Verfassers staunen, wenn er meint, die Religion sei zu allen Zeiten außer stand gewesen, die Dekadenz aufzuhalten. Das Christentum scheint als geschichtlicher Faktor für ihn gar nicht zu existieren.

Würden die philosophischen Grundideen des vorliegenden Werkes im deutschen Volke die herrschenden sein, so wäre die Dekadenz desselben in jeder Hinsicht besiegelt.

Graz. Fr. Hyacinthus M. Amschl O. P.

Digitized by Google

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. L. Janssens, Summa Theolog. t. VI. De Deo Creatore et Angelis. Frib. Br., 1905. 2. Dr. G. Sattel, M. Deutingers Gotteslehre. Regensburg, Verlagsanstalt, 1905. 3. Dr. M. Heinze, Überwegs Grundriß der Gesch. d. Philosophie. Patrist. und scholast. Zeit. 9. Aufl. Berlin, 1905. 4. R Garbe, Die Bhagavadgîtâ, übersetzt und mit e. Einleitung. Leipzig, 1905. 5. Derselbe, Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894.

1. P. Janssens großes theologisches Werk: Summa Theolog. ad modum commentarii in Aquinatis Summam schreitet, wie der vorliegende, die Traktate de Creatore und de Angelis enthaltende umfangreiche Band beweist, rüstig voran. Die Behandlungsweise ist dieselbe wie in den früheren Bänden, über welche wir bereits im Jahrbuch berichteten. Die übersichtlichen Schemata, sowie die kurzen Zusammenfassungen des Inhalts ganzer Quästionen sind in diesem Bande beibehalten, (die letzteren in geringerem Maße, s. S. XIX), die zur Erleichterung des Verständnisses der eingehenden und oft sehr verwickelten Untersuchungen dienen, so daß das Studium des Werkes auch dem angehenden Theologen empfohlen werden kann. Ein reiches exegetisches, patristisches und theologisches Material ist in dem Werke niedergelegt. Außer der zugrunde liegenden Lehre des hl. Thomas gelangen auch abweichende Ansichten anderer großer Theologen, des hl. Augustin, des hl. Bonaventura, des hl. Anselm, Ruperts u. a. zu eingehender Darstellung. Ohne sich strikte und ausschließlich an eine theologische Schule zu halten, stellt sich der Vf. in ein innigeres Verhältnis zu der des hl. Thomas, die er gelegentlich gegen ungerechtfertigte Angriffe in Schutz nimmt.

Dem Vorwort zufolge sollen dem vorliegenden Bande zwei weitere, De Hominis natura, elevatione et lapsu und De Gratia folgen. Großes Gewicht wird auf die Reinheit

Digitized by Google

des Schöpfungsbegriffs gelegt, dessen Leugnung den heutzutage von freidenkerischer Seite auf den Schild gehobenen Giordano Bruno zum Fahnenträger des Monismus machte (p. XI)[1]. Beklagenswert seien die Konzessionen gewisser katholischer Apologeten, die ein neues, subjektives, dem Kantianismus nicht fernstehendes Kriterium aufstellen (S. XVI Anm. 2)[2].

Das Werk zerfällt in drei Teile: 1. De prima causa rerum; 2. de rerum distinctione; 3. de creatura spirituali.

Die wegen der Unbegreiflichkeit des Schöpfungsvorganges erhobene Schwierigkeit wird mit der Bemerkung zurückgewiesen: multum distat inter haec duo: videre necessitatem alicujus veritatis, et penetrare ex toto hanc veritatem (p. 18). Wir sind imstande zu beweisen, daß die Seele den Leib belebt, ohne zu begreifen, wie sie dies bewerkstelligt. So beweisen wir auch, daß die dem actus purus angemessene Hervorbringung von Sein die schöpferische ist, ohne den Vorgang selbst erklären zu können.

Die geschaffenen Dinge haben in Gott sowohl ihre c. efficiens als auch ihre c. exemplaris, daher die Väter die Annahme Platons einer zwischen die Gottheit und die Dinge hineingeschobenen subsistierenden Ideenwelt als Irrtum zurückweisen (S. 43).

Ein Anhang (p. 66 ff.) ist der Widerlegung des Materialismus und Pantheismus gewidmet, von welch letzterem fünf Formen unterschieden werden, die der Vf. als monistischen, evolutionistischen, revolutionistischen (Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche), theosophisch-reinvolutionistischen und panentheistischen (Krause) Pantheismus bezeichnet. In einer Anm. S. 111 kommt Loisys neuestes transformistisches Christentum zur Sprache. In diesem Abschnitt zeigt der Vf. große Vertrautheit mit der neuesten einschlägigen Literatur, besonders auch der deutschen.

Näher auf die Schöpfung als Hervorbringung aus Nichts geht der Vf. ein S. 121 ff. In einem Anhange ist Rosminis Lehre besprochen: quae ex tota indole pantheistica systematis Rosminii profluit (p. 135).

[1] Schelling griff auf Bruno zurück. Bekannt ist Fichtes Äußerung über den christlichen Schöpfungsbegriff; er sah darin den Fundamentalirrtum der falschen (?) Philosophie.

[2] Auf diese neue von Tübingen aus sympathisch begrüßte apologetische Richtung haben wir die Leser des Jahrbuchs bereits vor Jahren aufmerksam gemacht.

Digitized by Google

In der Frage nach der Möglichkeit einer von Ewigkeit her durch Schöpfung bestehenden Kreatur gesteht der Vf. zu: si ratio, ab quam praesentis mundi creatio ab aeterno repugnat, est ipsa motuum successio, quae in eo ubique invenitur; si possit tolli haec successio, sive hic motus, jam desinet ratio praedicandae impossibilitatis creationis ab aeterno. Wir glauben, an der Ansicht des hl. Thomas in dem Sinne festhalten zu sollen, daß die vorgebrachten Beweisversuche für die creatio in initio temporis zwar Wahrscheinlichkeit, nicht aber volle Gewißheit gewähren (p. 203 ff.).

Bezüglich der Bewohntheit der Himmelskörper erklärt der Vf. mit Recht, es sei dies eine quaestio dignitatis, nicht molis (p. 231).

Auf die Erörterungen über die mosaische Kosmogonie (p. 295 ff.) näher einzugehen, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Der Vf. selbst erklärt: existimo difficultates sat magnas esse, ut prudens theologus ab urgendis periodis mosaicis stricte sumptis abstineat, et concordiam inter mosaicam cosmogoniam sive geogoniam et scientias naturales largiori via vindicet (p. 328). Der Vf. neigt sich der Ansicht zu, der mosaische Bericht sei ein carmen, näher ein Hymnus zum Preise des Schöpfers, ohne die Schwächen auch dieser Auffassung zu verkennen (S. 337 f.). Nicht unsympathisch ist die „logisch-dogmatische" Erklärung beurteilt (p. 343). Schließlich heißt es von dem künstlerischen Anteil in dem mosaischen Berichte: utrum in hac parte artistica auctor omnes imagines et operum ordinationes, — excluso fundamento reali evolutionis operis imperfecti in opus perfectum, — a se ipso veluti creaverit, an aliquid ex aliis documentis etiam ethnicis derivaverit, res non tanti momenti videtur, quum talis derivatio non amplius respiciat mythum proprie dictum, sed accidentalem formam literariam mythi (p. 350): eine Ansicht, die an die Auffassung eines hervorragenden Assyriologen erinnert, derzufolge der hl. Schriftsteller die Farben seiner Darstellung der Palette der „altorientalischen Weltanschauung" entnahm[1], so daß der „mythische" Anschein nur der literarischen Einkleidung angehört (vgl. S. 411).

Sehr zweifelhaft erscheint uns der polemische Wert, den die scholastische Theorie der eductio formae de

[1] A. Jeremias, Das A. Testament im Lichte des alt. Orients. S. VI.

Digitized by Google

potentia materiae und die Möglichkeit generationis cujusdam spontaneae für den mit einem Scholasticus purus streitenden „Transformisten" haben soll. Die Scholastik huldigt dem Gesetz der Synonymie und legt das Gewicht auf die c. efficiens, die eine spezifische oder generische, immer aber eine der gleichen oder einer höheren Ordnung sein muß (S. 406).

Den Abschnitt über das Siebentagewerk beschließen Erwägungen de momento philosophico, dogmatico, ascetico, morali, sociali und estetico der Fundamentalwahrheit von der Schöpfung (S. 434 ff.).

In der Engellehre will der Vf. vor allem den Spuren des Aquinaten folgen: qui ob eximiam de coelestibus spiritibus contemplationem apprime vocatur Angelicus (p. 443). In der Tat zeichnet sich die Engellehre des hl. Thomas durch spekulative Tiefe und durch die Konsequenz aus, womit der Begriff des reinen Geistes festgehalten und durchgeführt ist. Die moderne Geistesspekulation kann als eine negative Bestätigung jener Lehre angerufen werden, sofern in ihr der Menschengeist zur Höhe des reinen, ja des göttlichen Geistes emporgeschraubt wird, wie wir im folgenden des näheren sehen werden.[1]

Bezüglich des dogmatischen Charakters der Lehre von der reinen Geistigkeit urteilt der Vf. richtig, dieselbe sei nicht simpliciter de fide, stimmt aber Suarez bei, der sie als fidei proxima erklärt (p. 475). In diesem Sinne ist die Bestimmung des IV. Laterankonzils zu nehmen (p. 491).

Die eben gerühmte Konsequenz der thomistischen Engellehre zeigt sich in der Annahme, daß jeder reine Geist eine eigene Spezies konstituiere. Der Vf. nimmt in dieser Frage keine entschiedene Stellung ein; indem er aber zugibt, daß die „Grade" „quibus Angeli distinguuntur, Unterschiede sind, quae in essentiam redundant", ist im Grunde der spezifische Unterschied zugestanden; denn sind die Engel reine Formen, so fällt in ihnen Form und Wesenheit zusammen, mit anderen Worten, die Engel bilden ebensoviele Wesenheiten als Individuen, sind voneinander als solche, als subsistierende Formen, d. h. spezifisch verschieden. Wie wir bei anderer Gelegenheit bemerkten,

[1] Dieser Überspannung des Menschengeistes in den idealistisch-spiritualistischen Systemen entspricht anderseits die Herabsetzung des göttlichen Geistes auf die Stufe des menschlichen.

Digitized by Google

so sind reine Geister nicht mit den Individuen der sublunarischen Welt, sondern mit den Arten derselben zu vergleichen, also nach Analogie der platonischen Ideen zu denken. Anders verhält es sich mit den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen; in diesen ist die Form Grund der spezifischen Bestimmtheit, die Materie Grund der individuellen; im reinen Geist aber fallen spezifische und numerische (individuelle) Bestimmtheit zusammen. Der reine Geist wird damit keineswegs zu einem Allgemeinbegriff verflüchtigt.

Daß gegen die Annahme des hl. Thomas patristische Gründe nicht geltend gemacht werden können, hat, wie der Vf. treffend bemerkt, darin seinen Grund, daß nonnulli ex Patribus nonnisi imperfectum spiritualitatis naturae conceptum besaßen (p. 515). Das p. 516 sq. angeführte Argument des Sylvius: Gott könne einen Engel vernichten und nach ihm einen spezifisch gleichen schaffen, warum also nicht gleichzeitig mit ihm? beruht auf einer pet. princ. Die Erschaffung eines gleichen wäre eben eine Wiederherstellung des supponierten Vernichteten.

Die Definition des Menschen als „spiritus incorporatus" wäre, meint der Vf., nobilior als die gewöhnliche: animal rationale, ob aber auch logice exactior? (S. 531).

Aus dem Abschnitt über das Verhältnis der Engel zum Raume sei nur hervorgehoben, daß sich der Vf. das Urteil Heinrichs aneignet, die Lehre des hl. Thomas sei geeignet, den schwierigen Gegenstand unserem Verständnis näherzubringen, die dagegen erhobenen Einwände seien nicht unauflöslich (S. 562). Auch in diesem Falle ist die Konsequenz des hl. Thomas unserer Bewunderung würdig.

Aus der Darstellung de medio cognitionis angelicae (S. 613 ff.) heben wir die prop. III hervor. Sie lautet: Angeli possunt cognoscere alia a se, saltem in ordine speculativo, qui essentias rerum complectitur, per species non a rebus acceptas, sed sibi infusas, eoque universaliores, quo ipsi sunt perfectiores.

Der Vf. konstatiert selbst die vorsichtige Fassung dieses Satzes. Wir gestehen, daß wir mit der Schule der Thomisten die gesamte natürliche Erkenntnis der Engel, nicht bloß die der Wesenheiten, sondern auch der Individuen, der materiellen wie der geistigen auf eingeschaffene Spezies zurückführen, was sowohl der Konsequenz als auch der Lehre des hl. Thomas entspricht. Manche Schwierigkeit,

Digitized by Google

die man dieser Theorie entgegenhält, schwindet, wenn man den Unterschied des quo und quod intelligitur im Auge behält. Insbesondere zerfällt alsdann der Schellsche Einwand, jene Ansicht führe zum Idealismus (S. 616 Anm.).

Der Grund, warum der menschliche Intellekt nur das Allgemeine erkennt, liegt in seiner Abhängigkeit vom Sinnenobjekte, infolge deren er durch Abstraktion, nicht intuitiv erkennt. Der reine Geist dagegen kann seiner Natur nach keine Eindrücke von seiten körperlicher Wesen erleiden; soll er also gleichwohl die Körperwelt erkennen, so kann dies nur auf intuitivem Wege, also, da er nicht, wie die Gottheit, durch sein Wesen Urbild alles Seienden ist, durch eingeschaffene Erkenntnisbilder (species) geschehen, die ihm nicht allein das allgemeine Wesen, sondern auch die Individuen repräsentieren. Was wir soeben behaupteten, gilt indes von der habituellen Beschaffenheit des rein geistigen Intellekts; soll es zu aktueller Erkenntnis kommen, so ist weiterhin die Anregung durch die Gegenwart des Erkenntnisgegenstandes erforderlich, so daß von einer idealistischen und solipsistischen Auffassung in der thomistischen Theorie nicht die Rede sein kann.

Verhält es sich also bezüglich der Körperwelt, so entspricht es der Konsequenz, daß auch die Erkenntnis reiner Geister durch eingeschaffene Spezies sich vollzieht. Auch in diesem Falle ist die Kundgebung des Objekts erforderlich, soll aus der species impressa eine sp. expressa, d. h. eine ausdrücklich — aktuell — auf den Gegenstand gerichtete Vorstellung werden. Vielleicht läßt sich sagen, daß die Macht, auf einen reinen Geist innerlich verändernd einzuwirken, überhaupt die Kraft des Geschöpfes übersteige und Gott allein diese Kraft besitze, so daß sich die Funktion des Objekts darauf beschränkt, von außen zur Bildung der Vorstellung anzuregen.

Der modernen Philosophie ist diese Theorie der species intelligibiles verloren gegangen. Schon der Nominalismus setzt an deren Stelle die Theorie der Vorstellung, die der Verstand bei Gegenwart des Objekts bilde. Von da führen zwei Wege, der eine zum Sensualismus, der andere zum Intellektualismus, und zwar der letztere durch die Leibnizsche Theorie des eingeborenen Schemas zur pantheistischen, die dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zuschreibt, unmittelbar durch sich selbst sich zur Fülle alles Erkennbaren zu gestalten. Im Sinne dieser geschichtlichen

Digitized by Google

Entwicklung geschah es, wenn wir oben sagten, die neuere Philosophie biete eine negative Illustration für die Richtigkeit der thomistischen Lehre von der Erkenntnisweise der reinen Geister.

Mit dem Gesagten glauben wir die Antwort auf die Frage unseres Autors gegeben zu haben: quodnam inconveniens habetur in hoc, quod angeli ab invicem accipiant? (p. 621). Sie lautet kurz dahin: Sie empfangen wechselseitig Anregungen, nicht aber die vitale Fähigkeit, sich zum idealen Ausdruck fremden Wesens zu gestalten, die ihnen vielmehr durch schöpferische Ausstattung zukommt. Mit der applicatio virtutis intellectualis ad ipsam substantiam angeli cogniti dürfte die Sache nicht abgetan sein (p. 643), vielmehr wird der hl. Thomas mit Recht erklären: substantia angeli intellecti nequit illabi substantiae intelligentis (p. 642).

Ebensowenig wie zur Erkenntnis anderer Engel dürfte die applicatio virtutis intellectualis ad individua corporalia genügen (p. 653).

In den weiteren Fragen über den Willen usw. der Engel folgt der Vf. getreu dem englischen Lehrer. Die Engel waren der Sünde fähig, nur sofern sie „non debito ordine" das Gute erwählen konnten, also weder impeccabiles noch aus Unwissenheit der Sünde fähig (p. 786). Ihre Sünde konnte nur eine rein geistige — des Stolzes, Neides, Unglaubens, Gotteshasses sein (791), in erster Linie des Stolzes (p. 793).

Die subtile Frage, ob die gutgebliebenen Engel in einem ersten instans mit Freiheit sich für Gott entschieden, ist im Sinne des hl. Thomas bejahend beantwortet. Nicht bloß die guten, sondern alle Engel verdienten im ersten Momente ihres Daseins; die abtrünnigen aber machten in einem zweiten Akte und Momente jenes Verdienst unwirksam, indes die für Gott sich entscheidenden Geister in einem zweiten Momente des Lohnes ihrer Entscheidung, der visio beatifica teilhaft wurden (p. 825). „Angeli potuerunt esse perfecte boni in primo instanti, mali autem nonnisi in secundo" (p. 831). Die Probabilität abweichender Ansichten sei indes nicht zu bestreiten (S. 832 f.).

Was die hierarchische Ordnung der Engelwelt betrifft, so kommt der Annahme von neun Ordnungen, die eine dreifache Hierarchie bilden, Probabilität zu; doch lasse sich für eine dreifache Hierarchie — imprimis ordinum numero

aequalem — aus der Hl. Schrift ein Beweis nicht entnehmen (S. 919).

Keineswegs jeder Grundlage entbehrt die Doktrin, quae in mundi corporalis gubernio Angelis magnam partem tribuit (S. 941). Man darf vielleicht fragen, ob nicht vor der mechanischen Theorie und der idealistischen (eines Schelling u. a.) von der Bewegung der Himmelskörper die spiritualistische den Vorzug verdiene? Allerdings ist es heutzutage gewagt, eine solche Ansicht auch nur leise anzudeuten. Und doch ist zugestanden, daß die allgemeine Attraktion, die dabei tätige Kraft jeder näheren Bestimmung sich entziehe.

Noch einmal kommt der Vf. (S. 950 Anm.) auf die neuen apologetischen Versuche zu reden, welche die Beweiskraft der Wunder möglichst in den Hintergrund drängen, wenn nicht völlig ignorieren oder geradezu leugnen.

Ein Anhang über die Darstellung der Engel und Dämonen durch die christliche Kunst bildet den Schluß des Bandes (S. 1019) und beweist, daß dem Vf. nichts entgeht, was irgendwie zur allseitigen Beleuchtung seines Gegenstandes beizutragen geeignet ist. Wir stehen nicht an, trotz der hie und da von uns geäußerten abweichenden Ansichten das inhalts- und gehaltreiche Werk dem Studium aufs angelegentlichste zu empfehlen.

Auf einer von der scholastischen völlig verschiedenen philosophischen Grundlage ruht (2) M. Deutingers Gotteslehre, die uns urkundlich getreu in Dr. Sattels Darstellung vorliegt. Es ist eine neue Philosophie, eine solche der Freiheit, in welcher der Primat dem Willen eingeräumt, in der folgerichtig das Verhältnis von Gott und Welt als ein freies begriffen und ein höherer Standpunkt über den scholastischen und modernen Systemen eingenommen ist. Wenn diese Philosophie zu Lebzeiten ihres Urhebers unbeachtet blieb, so war zweifellos (?) die Unreife des Publikums, auch des denkenden, daran schuld. Es blieb den Fortbildnern der Schopenhauerschen Willensphilosophie, Ed. v. Hartmann und A. Drews, sowie H. Dr. L. Kastner und dem Vf. vorbehalten, die Verdienste Deutingers zu würdigen, jenen die um des Philosophen Ästhetik, diesen den unschätzbaren Wert der Deutingerschen Philosophie überhaupt und seiner Gotteslehre im besonderen. Inwieweit diese Hochschätzung in der letzteren Beziehung

Digitized by Google

begründet ist, mag der Leser auf Grund unseres Referates selbst beurteilen.

Der Vf. beginnt mit dem „Urteil der Geschichte der Philosophie", das zwiespältig lautet, indem v. Hartmann und Drews den systematischen Ausbauer Baaderscher Mystik (!) preisen, während A. Stöckl die Befangenheit in modernen Anschauungen hervorhebt und den dunklen und weitschweifigen Stil tadelt (S. 1 ff.).

Als Quellen seiner Darstellung gibt der Vf. außer den Werken Deutingers Schriften von Kastner und Neudecker an, von letzterem: „Studien zur Geschichte der deutschen Ästhetik seit Kant" und: „Der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik": eine Überschrift, welche zeigt, wie man von gewisser Seite in rein wissenschaftliche Gegenstände politische Parteitendenzen und Parteischlagwörter hineinzuzerren sucht.

Deutingers Richtung erklärt sich aus seinem Bildungsgange, indem in seine Seele frühzeitig „Blitze Schellingscher Philosophie" hineinleuchteten (S. 5). Seine ersten Arbeiten „bekunden einen innigen Zusammenhang mit Baader", dessen Prinzipien er „systematisch durch alle Gebiete des philosophischen Erkennens durchführen wollte" (S. 13). „In grandioser (!) Weise zeigt er, wie alle bisherigen philosophischen Bestrebungen zur Anerkennung des Prinzips des Willens drängen, des dritten Prinzips des Erkennens (!) wie des Lebens" (S. 17). Die „Versöhnung" von Glauben und Wissen sollte auf streng wissenschaftlichem Wege (dem der Freiheit!) erreicht werden (S. 18). Die Zeitphilosophie kranke am Pantheismus und völliger Zerfahrenheit der Systeme. Schopenhauers Philosophie nennt D. eine geistreiche und geniale, wenn auch vorläufig (!) noch in ihrer Begründung etwas (!) unsichere Philosophie (S. 21). Welch mildes, aus dem Bewußtsein der Verwandtschaft mit dem Willensphilosophen allein erklärliches Urteil! Der Rückweg zur Scholastik sei kein gangbarer Ausweg, denn die scholastische Philosophie habe, unfähig, die Gegensätze im Schoße ihrer eigenen Entwicklung zu lösen, die neuere Philosophie hervorgerufen (S. 22 f.). Einem einzelnen der mittelalterlichen Schulen und Systeme zu huldigen, wäre unwissenschaftlich und unkatholisch, denn die meisten aus ihnen seien von der Kirche anerkannt (Wie? Wo?) oder wenigstens (!) toleriert. Was aber die ganze Kirche billige, das dürfe der einzelne

Digitized by Google

nicht verwerfen (S. 26 f.). Fürwahr eine merkwürdige Logik! Wohl aber darf der einzelne (oder ist D. kein einzelner?) die gesamte Scholastik verwerfen!? Die Scholastik sei im metaphysischen (!) und ontologischen Dualismus von Materie und Form stecken geblieben, wie die neuere Philosophie im psychologischen von Sinnes- und Vernunfterkenntnis (S. 27 f.). Dem Determinismus der thomistischen Schule stehe der Indeterminismus des Scotus gegenüber (S. 26).

Fürwahr es gehört ein phänomenales Selbstgefühl und Selbstvertrauen dazu, an die eigene Fähigkeit zur Lösung einer Aufgabe zu glauben, an der alle bisherigen Bestrebungen gescheitert sein sollen. Ist denn aber jeder Dualismus schon als solcher zu verwerfen? Und ist es geschichtlich zutreffend, daß die neuere Philosophie am Dualismus von Sinnes- und Vernunfterkenntnis kranke? Vielmehr spaltete sie sich monistisch in zwei entgegengesetzte Richtungen, von denen eine nur die Verstandeserkenntnis, die andere nur die Sinneserkenntnis gelten ließ. Insofern allerdings könnte man sagen, die neuere Philosophie sei am Dualismus gescheitert. Das ist aber nicht der Sinn Deutingers, der die Panacee im Ternar ersieht, einem Schema, das wie ein Prokrustesbett alle Disziplinen einschnürt, in der Psychologie den Trichotomismus nach sich zieht und in der Theologie, konsequent angewendet, zur Hegelschen Gott und Welt in einer höheren Einheit zusammenfassenden Idee führen müßte. Dieser wunderwirkende Ternar, der an die Stelle der Zweiheit zu treten habe, sei von Baader in die Wissenschaft eingeführt, leider aber nicht genügend prinzipiell und wissenschaftlich begründet worden, nachdem Günther der falschen Einigkeit (!) der neueren Philosophie den offenen Dualismus entgegengestellt habe (S. 29), jedoch in eine rationalistische, pantheistische Richtung geraten sei, was zur Verwerfung durch kirchlichen Urteilsspruch führte (S. 23).

Also muß eine neue Philosophie gewonnen werden! Ihr Prinzip ist Freiheit, Wille, ein drittes Prinzip der Erkenntnis. (!) In diesem Dritten wurzele der Glaube, der die Äußerung der höchsten Potenz im Menschen sei, nämlich des Willens. „Das in letzter Substanz (Instanz?) bestimmende Prinzip der Erkenntnis sei der Wille“ (S. 30 ff.). Nichts scheint uns verkehrter, irreführender als diese dem schrankenlosesten Subjektivismus Tür und Tor öffnende Behauptung. Die dem Willen gebührende Bedeutung für den

Digitized by Google

Glauben (den übernatürlichen, göttlichen) hat der hl. Thomas vollkommen gewürdigt. Auch seine Rolle im Gebiete des natürlichen Erkennens, indem er einen doppelten Primat unterschied, den des Verstandes, der dem an sich blinden Willen das Ziel vorstellt, und den des Willens, der alle Kräfte, auch den Verstand, zur Tätigkeit bewegt, ohne jedoch selbst ein Erkenntnisprinzip zu sein und als konstitutiver Faktor den Inhalt der Erkenntnis zu bestimmen.

Allerdings lesen wir S. 34 die beschränkende Bestimmung: Vernunft sei nur, wo Wille sei und Wille nur bei vernünftiger Erkenntnistätigkeit. Beide seien unzertrennlich. Wozu dann der Lärm? Doch freilich: die Frage, wer von beiden prinzipiell vorausgehe, müsse zugunsten des Willens beantwortet werden, da der Vernunftgebrauch von der Willensbetätigung abhänge (ebd.). Ganz richtig! D. behauptet aber mehr, indem er den Willen zu einem Erkenntnisprinzip stempelt und vor allem die Wirklichkeitserkenntnis mit Einschluß der Gotteserkenntnis auf Freiheit, auf einen durch den Willen bestimmten Vernunftglauben gründet.

Das Gesagte wird bestätigt durch die Deutingersche Auffassung des Gewissens. Es handle sich „nicht darum, ob etwas, was wir denken oder glauben, mit der Vernunft, sondern ob es mit dem Gewissen übereinstimme“ (S. 36), als wäre das Gewissen etwas anderes als praktische Vernunft. D. aber gebraucht es, um den Ternar vollzumachen: Naturgesetz, Vernunftgesetz, Sittengesetz (a. a. O.).

Deutinger, so versichert uns der Vf., erfülle in schönster Weise, was er selbst von einem Philosophen fordere: Neuheit und Originalität seiner Gedanken; er solle Selbstdenker und Vordenker sein (S. 47). Also nicht der Wahrheitsgehalt seiner Philosophie und die Strenge seiner Beweisführung macht das Wesentliche im Philosophen aus! Indes frage ich: sind D.s Ansichten wirklich neu und originell? Wird man nicht bei jedem Schritt und Tritt an Günther, Schelling, Baader, Schopenhauer e tutti quanti erinnert? Was Hegel angestrebt, die gesamte philosophische Entwicklung in seinem Systeme zu höherer Einheit zu erheben, hat D. nach seinem Lobredner Kastner geleistet (S. 47). Der Vf. aber bescheidet sich, D.s Ansichten darzustellen, ohne eine kritische Würdigung zu wagen, obgleich er einige Zeilen vorher behauptet, D. habe im Sturmschritt ein Gebiet des Geistes nach dem anderen erobert und

Digitized by Google

urbar gemacht, womit, meinen wir, denn doch auch ein Urteil über den Wert der Arbeit gefällt ist.

Nach dieser Einleitung folgt ein erster Teil über die Gottesbeweise. Daß der Begriff: Beweis eine andere Bestimmung erhielt, darauf weist schon der Satz, daß mit dem Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein als unwiderrufliche Potenz dem Menschen eingesenkt sei (S. 50). Wozu dann noch ein Beweis für eine unmittelbar evidente Wahrheit?

In der „Polemik gegen die neuere Philosophie" ist der Vorwurf gegen sie erhoben, daß sie Sein und Dasein identifiziere, wogegen D. lehrt: Alles Geschaffene gehe aus einem endlichen und unendlichen Grunde hervor und sei darum, weil das Unbestimmbare der bloßen Position und das Nichtbestimmte der bloßen Negation durch wechselseitige Bedingung in ihm aufgehoben sei (S. 55). Im Geschaffenen komme zum Sein das Da hinzu, es sei Dasein im Gegensatz zum Sein des Absoluten, das jedoch nicht sich selbst negieren, sondern nur das Nichtseiende, das Negative ponieren kann (S. 54).

Diese schillernde Darstellung läßt eine Deutung ganz im Sinne des Schelling-Hegelschen Pantheismus zu, der Sein = Wesen und Dasein = Erscheinung setzt und die Schöpfung als Selbstbeschränkung des Absoluten faßt, eine Selbstbeschränkung, die jedoch nur eine scheinbare ist, da das Absolute in Wahrheit nicht beschränkt werden kann. Kein Zweifel: D. will theistisch lehren, seine Befangenheit in modernen Ideen aber trägt in sein Denken und Reden eine Verworrenheit ein, die es weder zu einem klaren Ausdruck im theistischen noch im pantheistischen Sinne kommen läßt. Oder ist in den zitierten Aussprüchen das „Nichts" nicht wie ein Prinzip behandelt, das als Mitprinzip des Seins das Dasein hervorbringt? Der Theist mag dabei an die Schöpfung aus Nichts, der Pantheist an Hegels dialektischen Prozeß denken.

Der erste D.sche Beweis (S. 59 ff.) reduziert sich auf die Formel: „Das Sein ist auch ohne das Dasein, aber das Dasein ist nicht ohne das Sein", was in unseren Augen kein Beweis, sondern ein falsches Spiel mit Begriffen ist; denn das Dasein ist nicht die schlechte Bestimmung, wozu es die neuere Philosophie gemacht hat. Aber auch das Sein, das ewige Sein ist nach D. eine ungenügende Bestimmung: „Gott ist nicht das, was wir etwa philosophischerweise

Digitized by Google

ein ewiges Sein oder, wie man neuerdings (?) versucht hat, eine ewige ‚Aktualität' nennen, sondern Gott ist ein ewiger Wille und weil ein ewiger, freier, persönlicher Wille, darum ist er aus sich selbst ewig derselbe und ewig ein anderer, was eben nur dem aus sich ein neues Leben beginnenden Willen und sonst nichts Denkbarem möglich ist" (S. 65). Man ist versucht, in diesen Worten eine Antizipation der neuesten Version des Gottesgedankens zu sehen, die von Wirklichkeitsklötzchen redet und das absolute Leben und die Trinität selbst in die freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung setzt. Fürwahr, wer sich in den Strudel des modernen Idealismus wagt, geht unrettbar im Abgrund unter.

Der zweite „Beweis" (S. 66 ff.) geht von der Tatsache: „Ich denke" aus. Wenn ich denke, muß ein Denkbares sein. Wenn ein Denkender und ein Denkbares ist, so ist ein relativer Gegensatz, also auch ein absolutes Sein, also muß Gott sein. Zu diesem „Beweis" kann auch der Pantheist Ja und Amen sagen, indem er hinzufügt: und dieses absolute Sein differenziiert sich in die Gegensätze des Denkenden und Denkbaren, des Idealen und Realen. Wendet man ein, auch die hergebrachten Beweise beanspruchten nicht, unmittelbar den Pantheismus auszuschließen, sondern nur die Prämissen zu liefern, aus denen die Überweltlichkeit Gottes und die Falschheit des Pantheismus gefolgert werden könne: so antworten wir, daß die Deutingersche Formel direkt pantheistisch und pantheistischen Systemen entlehnt ist und nur durch „Freiheit" und „Glauben" theistisch gedeutet wird.

Deutingers „Stellung zu den sonst (!) üblichen Beweisen" (S. 71) ist derart, daß sie den entschiedensten Widerspruch herausfordert. Völlig verkannt ist das Wesen und die Kraft des „historischen" Beweises.

D. redet auch von einem „theologischen" Beweis, der sich auf die Tatsache von Wundern stütze, und äußert dabei Grundsätze, die alle natürliche Gewißheit zu erschüttern geeignet wären (S. 74).

Die Bemerkungen gegen den kosmologischen Beweis sind ein Muster von Sophistik und nörgelnder Kritik und kranken an dem Grundfehler der Deutingerschen Philosophie, der falschen Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit. Das Äußerste aber leistet das Urteil über den teleologischen Beweis, den er nach des Vf.s

Digitized by Google

Ausdruck „ganz verachtet". Trotzdem stecke darin ein „Moment von nicht zu verachtender Wichtigkeit" (S. 81). Deutingers Theorie der Gottesbeweise teilt das Schicksal des Patriarchen der idealistischen Philosophie, Descartes', der die beweiskräftigen Argumente verwarf und Falschschlüsse an deren Stelle setzte. Was soll man aber zu folgenden Schlußsätzen sagen? „Ist ihm (dem Menschen) auch keine positive Idee von Gott, keine vorausgehende Anschauung von Gott angeboren, so liegt doch die Sehnsucht nach einer Erkenntnis Gottes in ihm . . . Die ursprünglichste Idee, die erste innerlichste Anschauung des Geistes ist Gott" (S. 82). In ähnlichen Ideen sind Baader und Kuhn befangen; gegen die Darstellungsweise D.s aber verdient insbesondere die des Letzteren geradezu ein Urbild von Klarheit genannt zu werden.

Ohne zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung bestimmt zu unterscheiden, behauptet D. die Notwendigkeit der Offenbarung überhaupt (S. 88 ff.), für deren Tatsächlichkeit zwar die Wunder „vollgültige Kriterien" seien, obwohl sie „innerlich nicht befriedigen" können (!) (S. 98).

Bezüglich des Inhalts der Offenbarung sei zu gestehen, daß die Vernunft noch nicht bis zur vollen Erkenntnis ihrer Wahrheiten vorgedrungen sei (S. 99); die Offenbarungslehre sei nicht ganz in die natürliche Vernunft eingeschlossen (S. 100); die Geheimnisse bleiben unergründlich, obgleich ihre Erkenntnis vom Standpunkt der Vernunft anzustreben sei: wie aus der Behandlung der Grundgeheimnisse der Trinität und der Menschwerdung im spekulativen Systeme Deutingers entnommen werden muß. Die D.sche Trinitätslehre zeigt ein Janusgesicht: nach der einen Seite erscheint sie als Geheimnis, nach der anderen als fundamentalste aller Vernunftwahrheiten. Trotz der Versicherung, die Vernunft sei kein positives Kriterium der Offenbarung, wird die positive Begründung der Trinität versucht (S. 108). Erkennend zeuge Gott sein eigenes Wesen (!). Der vom Vater Erkannte sei der Sohn; der vom Vater und Sohn Geliebte sei der Geist (S. 111). Zwar sei das Selbstbewußtsein Gottes nicht als Prozeß aus ursprünglicher „Blindheit zu lichter Selbsterfassung" zu denken, der Sohn ist vielmehr „die vom Vater als der bewußten Macht des göttlichen Lebens erzeugte Gleichheit der Entfaltung aller göttlichen Gedanken in persönlicher

Digitized by Google

Lebenseinheit zum vollen ewigen Selbstbewußtsein gesammelt". Die Persönlichkeit als absolute ist dreifaltig (S. 116). „Die absolute Persönlichkeit ist dreifach, insofern sie lebendig ist" (S. 117).

Für den Dogmatiker bedarf es einer Widerlegung der D.schen Auffassung der Trinität nicht. Sie scheitert schon an seinem modernen Personbegriff, der das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein setzt. Dazu kommt noch der oben berührte Willensprimat. Alle, von Überschwenglichkeit nicht freizusprechende, Begeisterung für das erhabene Geheimnis vermag uns über das Willkürliche, Undogmatische dieser Auffassung der Trinität, die als einziges Heilmittel gegen Monismus, Pantheismus, Polytheismus (S. 120) und als Grundlage aller Erkenntnis (S. 123) erklärt wird, nicht zu täuschen.[1]

Wie bereits erwähnt, will D. das Geheimnis wahren, jedoch nur in dem Sinne, daß es nicht zu ergründen, nicht auszuschöpfen sei. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß dies dem Theologen nicht genügen kann. Ebensowenig kann derselbe zustimmen, wenn D. erklärt: wir können uns, wenn wir uns Gott denken wollen, in wahrhaft göttlicher Herrlichkeit ihn nicht anders denken, denn als Dreieinigen. Wieviel nüchterner und bescheidener denkt der englische Lehrer von der Macht der Vernunft, wenn er erklärt, dieselbe könne zwar die im Namen der Vernunft vorgebrachten Einwendungen widerlegen, sei aber weder imstande, das Daß noch das Wie der Trinität zu beweisen und ihre innere Möglichkeit aus Vernunftgründen darzutun.

Der Vf. selbst sieht sich veranlaßt (S. 128), die Abhängigkeit der D.schen Trinitätslehre von der Zeitphilosophie, von Günther und Kuhn zu konstatieren.

Über die Schöpfungs- und Erlösungslehre Deutingers fassen wir uns kurz. Er hält mit dem Dogma der Kirche an der freien Schöpfung aus Nichts fest. Erinnert man sich aber seiner Dialektik der Begriffe von Sein und Nichts, so wird man dem gleichen Janusgesicht wie bei der Trinitätslehre begegnen. Um aber den Schein der Voreingenommenheit zu vermeiden, wollen wir ausdrücklich

[1] S. 124 ist von einem ewigen, wechselseitigen Liebesopfer die Rede, das der christlichen Ethik den metaphysischen und religiösen Hintergrund leihe. Sapere, sed sapere ad sobrietatem!

Digitized by Google

die treffende Bemerkung gegen alle das Werden in Gott eintragenden Theorien (S. 129) hervorheben. Wollte man ein werdendes Absolutes annehmen, so müßte man vor und über dem vermeinten Absoluten ein Absolutes denken ohne zeitliche Bewegung und Entwicklung. Fügen wir jedoch gegen die „spekulativen Konstruktionen" (Hegel, Günther, Kuhn) hinzu: auch ohne überzeitliche, angeblich ewige Bewegung und Entwicklung.

Der Wunderbegriff D.s (S. 141 ff.) setzt an die Stelle der scholastischen potentia obedientialis eine natürliche Anlage und faßt das Wunder als Grundbedingung alles Werdens, als Gesetz einer späteren Lebensordnung und verleugnet damit den dogmatischen Wunderbegriff, ja verliert sich geradezu in phantastischen Träumereien.

Die Menschwerdung erscheint in diesem Systeme nicht nur als positiv-denkmöglich, sondern geradezu als notwendig, um die Unvollkommenheit der Schöpfung aufzuheben: eine Auffassung, die selbst bei Scotus keinen Anknüpfungspunkt findet. Die Erklärung der hypostatischen Union entgeht nicht der Klippe des Nestorianismus; denn wenn der Wille Kern und Inhalt der Persönlichkeit ist (S. 183), so sind, wo zwei Willen, auch zwei Personen. Die Menschwerdung sei der Punkt, in welchem die Bewegung des göttlichen Offenbarungswillens und die Bewegung des gottverlangenden Menschenwillens sich begegnen (S. 184). Die Welt bedürfe vor dem göttlichen Willen, der das Vollkommene wolle, der Sühne, die der Sohn übernehme (S. 185), ja, wie gegen Väter und Scholastiker zu sagen sei, habe übernehmen müssen (S. 188 ff.).

Bezeichnend ist D.s Klage, man habe im Christentum selbst das Verständnis für die Menschwerdung verloren (S. 196). Im Gegenteil: D.s Phantasien beweisen, daß dieses Verständnis nur in der Kirche und durch die Kirche zu finden ist. Nach dem Gesagten begreift man, daß D. von der Unterscheidung eines möglichen natürlichen und eines tatsächlichen übernatürlichen Endzieles des Menschen nichts weiß (S. 197 ff.): Ziel des Menschen sei die Verklärung der menschlichen Natur, ihre Erhebung zur Klarheit des göttlichen ewigen Lichtlebens, jedoch ohne daß Gott in das Geschöpf seiner göttlichen Substanz nach eingehe: eine Erklärung, die in dem, was sie negiert, unklar, in dem, was sie behauptet, unzureichend ist. Für den Theologen sei nur an die Kontroversen über Wesen und Ziel

Digitized by Google

der Gnade erinnert. Auch Kuhn beschuldigte die thomistische Lehre von der Gnade und der beseligenden Anschauung des Pantheismus, ohne zu merken, wie sehr seine eigenen Lehren in dem genannten Irrtum befangen sind. Ähnliches ließe sich von D. nachweisen.

Die Erörterung über Vereinbarung der geschöpflichen Freiheit mit Gottes Vorherwissen, das freilich kein zeitliches ist, läuft auf den Gedanken hinaus, daß Gott zugunsten der Freiheit sein eigenes Wissen beschränke. Völlig nichtssagend aber ist die Wendung: „Die Lösung des großen Problems liegt in der Freiheit" (S. 215). Die Wörter: Freiheit, Wille sind der Zauberstab, mit welchem Deutinger alle Rätsel löst.

Deutinger weist (S. 217) darauf hin, daß Gott alle endlichen Möglichkeiten zugleich umfasse. Damit ist indes zwar ein absolutes Wissen der möglichen Entscheidung des freien Wesens, nicht aber der wirklichen gegeben. Auf die Lösungsversuche der Theologen — Thomisten usw. einzugehen, verschmäht D. hier wie sonst und geht seinen eigenen Weg, der hier wie sonst sein Ziel verfehlt.

Am Schlusse (220 ff.) erklärt der Vf., er wolle nicht Kritik üben an D.s Gotteslehre, nimmt aber des Philosophen „System der Freiheit" gegen den Vorwurf, „D.s Gedankenwelt sei eine Vermittlung zwischen dem strengen (?) Theismus Günthers und dem semipantheistischen Theismus der Krause, Weiße, J. H. Fichte usw." in Schutz. Was das Verhältnis menschlicher Freiheit und göttlichen Wissens betrifft, so will auch der Vf. nicht sagen, daß Deutinger das Problem endgültig gelöst habe (S. 224). Ganz gewiß nicht!

Unser Urteil aber geht dahin, daß D. zwar von dem redlichen Willen beseelt war, dem Dogma der Kirche gerecht zu werden, daß ihn aber die souveräne Geringschätzung der theologischen Tradition und die Befangenheit in der dem Christentum, ja der Religion selbst abgewandten Zeitphilosophie auf Irrwege geführt habe. Der Theolog wird dem Versuche, sein System neuzubeleben, ablehnend entgegentreten müssen.

In neunter, neubearbeiteter Auflage erscheint der (3) zweite Teil des Überweg-Heinzeschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie, die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit behandelnd. Über das Verhältnis zur vorausgegangenen Auflage bemerkt das

Digitized by Google

Vorwort: „Was an Arbeiten über die patristische und scholastische Philosophie in den letzten sechs Jahren erschienen ist, hat nach Möglichkeit Aufnahme und Verwertung in dieser neuen Auflage gefunden. Tiefergreifende Veränderungen vorzunehmen, war keine Veranlassung.“ Nach dem Ableben Prof. Dr. Wehofers, der für die achte Auflage die Paragraphen über die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik durchgesehen und ergänzt habe, sei Prof. Dr. Baumgarten auch für diesen Teil eingetreten. Die Einrichtung des Werkes setzen wir als bekannt voraus. Einen Hauptvorzug bilden die äußerst gewissenhaften und nahezu vollständigen Literaturangaben. Keine neue einschlägige Broschüre oder ein Artikel in einer philosophischen Zeitschrift oder einer solchen gemischten Inhalts entgeht dem Sammelfleiße der Verfasser. Dazu kommt das aufrichtige Bestreben größter Objektivität in Darstellung und Beurteilung. Das Gesamtwerk kann denn auch als unentbehrliches Handbuch für jeden, der sich in der Geschichte der Philosophie orientieren will, bezeichnet werden. Auch die Evangelienfrage, jedoch sehr vorsichtig, ist berührt; für das vierte Evangelium werde, wenn nicht der Apostel Johannes selbst, doch ein unmittelbarer Schüler des Johannes als Verfasser anzusehen sein (S. 17 Anm.).

Maßvoller als von gewisser Seite ist der große Bekämpfer des Gnostizismus, Irenäus, behandelt. Er „betonte im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Spekulation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wurde eben hierdurch Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche“ (S. 66).

Bei Tertullian finde sich viel Philosophisches, besonders phantasievolle Spekulation; trotz der Polemik gegen griechische Philosophie habe er den Stoikern vieles entnommen; er huldige dem stoischen Realismus oder Materialismus (?), sei aber für die Entwicklung des abendländischen Katholizismus von großer Bedeutung gewesen.

Der viel ventilierte sog. „Platonismus“ der Kirchenväter wird auf ein bescheidenes Maß reduziert (S. 92). Von den Kirchenvätern bieten für die Philosophie größere Ausbeute Gregor von Nyssa und Augustin (S. 119 ff.). Vom Einfluß des Neuplatonismus auf Augustin ist gesagt, unmittelbar nach seiner Bekehrung zum Christentum sei

Digitized by Google

derselbe bedeutend gewesen, später geringer, da die Theologie bei ihm überhaupt mehr und mehr in den Vordergrund getreten sei (S. 125). Augstin legte eben mehr und mehr an die philosophischen Systeme den Maßstab des Dogmas an, was ihn vor platonischen und neuplatonischen Irrtümern bewahrte.

In die „Anfänge der Scholastik" falle Scotus Erigena, der den christlichen Schöpfungsbegriff im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutete" (also als Vertreter der eigentlichen Scholastik nicht gelten kann, gleichsam ein Irrstern am Himmel der christlichen Philosophie!). Außer dem Genannten ist dem hl. Anselm sowie Abälard und dem Lombarden größere Aufmerksamkeit gewidmet. Indem wir über spätere griechische, über syrische, arabische und jüdische Philosophen hinweggehen, wenden wir uns dem Höhepunkt der Scholastik zu. Wie begreiflich, ist der größte Raum Albert dem Großen und dem hl. Thomas gewidmet. Vom ersteren heißt es: „Er ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Berücksichtigung arabischer Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise, wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Teilen der Philosophie, soweit diese überhaupt damals kultiviert wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluß, wird aber durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt" (S. 287).

Noch mehr ist dies bei Thomas von Aquin der Fall. Ohne den Wahrheitskern der platonischen Ideenlehre preiszugeben, stellt die Philosophie des hl. Thomas den reinen, jedoch im christlichen Sinne geläuterten und vervollkommneten Aristotelismus dar. In Duns Scotus, dessen „Stärke mehr in der scharfsinnigen, negativen Kritik als in der positiven Durchbildung eigener Lehren" liegt, sinkt die Scholastik bereits von der erreichten Höhe herab, auf der sie sich jedoch in der allmählich alle übrigen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche überwindenden

Digitized by Google

thomistischen Schule in nie ganz unterbrochener Tradition erhielt.

Von Meister Ekhart ist in dem von Lasson bearbeiteten Abschnitt (S. 350 ff.) soweit richtig gesagt, es gelte seiner intellektualistischen Auffassung das reine Erkennen als der Weg, des Göttlichen teilhaftig zu werden: ein Erkennen, das zuletzt über alle Vermittlung, alle Endlichkeit und Bestimmtheit hinaus in unmittelbarer Anschauung zu Gott führt (a. a. O.). In dieser Auffassung liegt ein wesentlicher Unterschied von der Lehre des hl. Thomas, die zwar ebenfalls dem Intellekt die Priorität, jedoch nur in einem relativen Sinne einräumt, die Erhebung zur visio beatifica aber auf den freien göttlichen Gnadenwillen zurückführt.

Auf das Gebiet der indischen Philosophie führt uns die neueste Bearbeitung der bekannten philosophischen Episode des Mahâbhârata (4) die Bhagavadgîtâ von Richard Garbe. Die Schrift zerfällt in eine Einleitung (S. 5—64) und die Übersetzung mit Anmerkungen (S. 68—154). Ein Anhang verzeichnet die nach der Ansicht des Vf.s dem Gedichte ursprünglich nicht angehörigen Stellen. Über diese ursprüngliche Gestalt sucht die Einleitung (S. 6. ff.) Aufschluß zu geben. „Der ganze Charakter ist der Anlage und Ausführung nach theistisch." Die Widersprüche in der Dichtung seien nicht daraus zu erklären, daß hier ein Dichter spreche. „Die Gîtâ ist wahrlich kein Kunstwerk, das der zusammenschauende Blick des Genius geschaffen hat." „Mit echt indischer Pedanterie werden die Einflüsse von Sattva, Rajas und Tamas[1] systematisiert; und noch manches ließe sich anführen zum Beweise dafür, daß die Gîtâ ein zum Teil recht künstliches Lehrgedicht zur Verbreitung bestimmter religiös-philosophischer Gedanken ist" (S. 9). „In der Zeit, als Krischna-Vischnu für das Brahmanentum der höchste Gott — sagen wir geradezu: Gott geworden war, ist die ursprüngliche Bhagavadgîtâ verfaßt worden" (S. 12). „In dem alten Gedicht wird der durch Samkhya-Yoga philosophisch fundierte Krischnaismus verkündigt, in den Zutaten der Bearbeitung wird Vadântaphilosophie gelehrt"

[1] Nach S. 102 Anm. 1 die sog. Zustände — bhâvâs, Liebe, Haß, Verwirrung. Die Übersetzung behält die Sanskritwörter bei. Lorinser übersetzt: Wesenheit, Leidenschaft, Dunkel.

Digitized by Google

(S. 13 f.). „Über die Herkunft der Lehren der Bhag." (S. 19 ff.) lesen wir, daß christliche Einflüsse nicht anzunehmen seien. Krischna (Religionsstifter) sei von Menschen zum Halbgott, Gott und Allwesen emporgehoben worden. „Der Krischnaismus ist von Haus aus eine ethische Kschatriya-Religion gewesen" (S. 24).

Die in der Bhâgavata-Religion — wenigstens der späteren — (S. 34) betonte bhakti (gläubige, vertrauensvolle Gottesliebe) sei nicht auf das Christentum zurückzuführen (S. 30). Das Wort komme im weltlichen Sinne von Liebe schon im 4. Jahrh. vor Christus vor (S. 33).

Vier Perioden der Bhâgavata-Religion seien zu unterscheiden; die der Begründung des populären Monotheismus durch Krischna, der philosophischen Verbrämung mit Samkhya-Yoga usw., ferner die der Identifizierung Krischnas mit Vischnu, weiterhin die der Identifizierung beider mit Brahman, endlich die der Systematisierung durch Râmânuja (S. 34 ff.).

Die folgenden Abschnitte behandeln die Lehren und das Alter der Bhagavadgîtâ. Zwei Punkte mögen hervorgehoben werden, die Lehre von der Fortdauer der Seele und der Einfluß des Christentums. In jener Beziehung habe der Verfasser der Dichtung unter dem Eingehen der erlösten Seele zu Gott eine bewußte individuelle Fortdauer verstanden (S. 53). Der christliche Einfluß aber sei für den ursprünglichen Teil der Dichtung schon durch das Alter ausgeschlossen. Für den Verfasser der Überarbeitung sei die historische Möglichkeit einer Bekanntschaft mit den Lehren des Christenstums zuzugeben, es sei aber nicht gelungen, diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit oder gar zur Gewißheit zu erheben. Garbe erklärt, er stehe in dieser Frage genau auf dem entgegengesetzten Standpunkt, wie F. Lorinser (S. 55). Den Lesern des Jahrbuchs mag dieses kurze Referat genügen.

Über die angeregten Fragen, bes. die Kontroverse gegenüber Weber und Lorinser bezüglich der christlichen Einflüsse auf die Bhag. enthalten wir uns eines eigenen Urteils.

Von demselben Verfasser R. Garbe liegt (5) eine ausführliche Monographie über die Samkhya-Philosophie vor uns. Der Vf. bezeichnet seine Schrift als eine Darstellung des indischen Rationalismus. Für uns hat dieses System ein näherliegendes Interesse, nachdem besonders

Digitized by Google

von C. B. Schlüter (Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Samkhya-Lehre des Kapila, 1874) ein Zusammenhang mit aristotelischen Grundlehren nachzuweisen versucht worden ist. Der Vf. ist zwar geneigt, bezüglich der Alternative der Annahme einer Beeinflussung von seiten der indischen Gedankenwelt auf griechische Ideen oder der Erklärung tatsächlicher Übereinstimmung aus der Natur des menschlichen Denkens, das in Indien und Griechenland auf ähnliche Ansichten geraten sei, das Erstere anzunehmen: glaubt aber, daß Röth, Schlüter u. a. mit ihrer Überschätzung des orientalischen Einflusses und ihren phantastischen Kombinationen jedenfalls über das Ziel hinausschießen und diese auf einer völlig ungenügenden Kenntnis der orientalischen Quellen beruhen.

Als Übereinstimmungen indischer und griechischer Philosophie werden angeführt: die Lehre vom Alleinen bei den Eleaten und in den Upanischaden, resp. dem Vedântasystem. Ferner entspricht Anaximanders Urstoff der Prakriti, der Urmaterie der Samkhya's. Auch Heraklits Lehren bieten Parallelen; sein *πάντα ῥεῖ* klingt an den unablässigen Wechsel der ganzen Erscheinungswelt bei den Samkhya's. Gemeinsam sind beiden die unzähligen Weltvernichtungen und Erneuerungen. Dahin gehören auch der Dualismus des Anaxagoras, des Empedokles: „Aus Nichts wird Nichts," Epikurs Atheismus.

Die historische Möglichkeit einer Abhängigkeit sei nun keineswegs ausgeschlossen angesichts der von griechischen Philosophen nach orientalischen Ländern unternommenen Reisen. Die Wahrscheinlichkeit, daß sich griechische Philosophen auf persischem Boden indische Ideen angeeignet haben, werde sicherlich durch die Nachrichten von Reisen eines Thales usw. erhöht: jedenfalls aber sei den fremden Gedanken das Gepräge griechischen Geistes aufgedrückt worden.

Anders verhalte es sich mit Pythagoras, dessen Lehre von der Seelenwanderung nicht auf Ägypten, sondern auf Indien, und dessen Zahlentheorie auf die Samkhya hinweist: in letzterer Beziehung liege übrigens, wie der Vf. vermutungsweise sagt, ein Mißverständnis des Pythagoras vor. — Anregungen durch orientalische Anschauungen mögen immerhin zugestanden werden. Die pythagoreische Zahlenlehre aber findet ihre genügende Erklärung aus der Nichtbefriedigung des spekulativen Denkens durch die

Digitized by Google

rein stofflichen Prinzipien der Jonier, an deren Stelle die Pythagoreer zuerst intellegible Prinzipien — Zahlen — behufs Erklärung der im Weltall herrschenden Harmonie und Ordnung setzten, was dann im weiteren Fortschritt des philosophischen Gedankens zu einer begrifflichen Auffassung führte. Der immanente Entwicklungsgang der griechischen Philosophie verträgt Anregungen von außen, nicht aber eine wesentliche Abhängigkeit.

Anderes ist zu sagen von dem Verhältnis der falschen Gnosis und des Neuplatonismus zu den orientalischen Religionssystemen und Philosophien. Schon Lassen habe den Einfluß des Samkhya-Systems auf den Gnostizismus und Neuplatonismus richtig betont, resp. in vollem Umfange gewürdigt (S. 85 ff.).

Speziell komme inbetracht die Absicht Plotins, durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu befreien; denn auch der Zweck des Samkhya-Systems sei Erlösung. Plotins Philosophie weise ferner in manchen Punkten auf die Yoga-Philosophie, den theistisch und asketisch ausgestalteten Zweig der Samkhya. In noch höherem Grade habe sich Porphyrius der Samkhya-Philosophie angeschlossen (S. 99 ff.).

Der erste Abschnitt behandelt außer der eben skizzierten Abhandlung über den Zusammenhang indischer und griechischer Lehren die Fragen über Alter und Herkunft, Geschichte und Literatur der Samkhya-Philosophie und enthält einen Exkurs über die anderen philosophischen Systeme Indiens. Drei weitere Abschnitte betreffen den Charakter der Samkhya-Philosophie, die Lehre von der Materie und der Seele.

Der Name Samkhya, abgeleitet von Samkhyâ, Zahl (was zu dem Mißverständnis eines Zusammenhanges mit der pythagoreischen Zahlentheorie Anlaß gab) bedeutet nach der richtigen Erklärung: aufzählend. „Die Lehre Kapilas wurde wegen der Aufzählung der 25 Prinzipien, auf welche die Anhänger des Systems seit jeher großes Gewicht legten, und vielleicht auch wegen der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen, die Aufzählungs-Philosophie genannt“ (S. 132). Da dieser Name dem Wesen desselben wenig entspreche, so könnte der Name ein Spottname sein, den ihm die Brahmanen gegeben, und der geblieben sei,

Digitized by Google

nachdem die Samkhya-Lehre von den Brahmanen anerkannt und übernommen worden sei (S. 132 f.).

Als eine der charakteristischen Züge des Systems wird der Atheismus desselben hingestellt (S. 191). „Der ganze Zusammenhang des Samkhya-Systems schließt den Gottesglauben aus, und nur eine oberflächliche Betrachtung kann zu dem hie und da ausgesprochenen Urteil gelangen, daß der Begründer der Samkhya-Philosophie seine Lehren auf diejenigen Prinzipien beschränkt habe, die nach seiner Meinung zu demonstrieren waren, und daß er demzufolge nur die Unbeweisbarkeit Gottes dargetan, aber nicht seine Existenz geleugnet habe“ (S. 195).

Wenn Aristoteles das Dasein Gottes beweist, der Urheber der S.-Philosophie aber dasselbe leugnet, so kann in diesem Betracht von einem Zusammenhang natürlich keine Rede sein. Aber auch die Urmaterie der Samkhya-Philosophie hat mit des Aristoteles spekulativem Begriff des Urstoffs nichts gemein, da jene Urmaterie „trotz ihrer Einheitlichkeit und Unteilbarkeit aus drei verschiedenen Substanzen besteht“ und von den gröberen Elementen der Körperwelt im Grunde nur durch ihre Feinheit sich unterscheidet (S. 209).

In der Seelenlehre wird die ansichseiende von der empirischen Seele unterschieden. Jene ist unvergänglich, unveränderlich, absolut untätig, immateriell, allgegenwärtig. Diese dagegen steht in Beziehung zur Materie; ihr allein kommt Bewußtsein, Willen und Handeln zu. Die Existenz einer (Gesamt-) Seele muß angenommen werden, weil die zweckmäßigen Entfaltungen und Verbindungen der Materie ohne sie unerklärlich wären. Ihre Leitung aber beruht nicht auf einem bewußten Willen, sondern auf dem bloßen Vorhandensein der Seelen, das auf die Materie einen mechanischen Anreiz ausübt, wie der Magnet auf das Eisen (S. 295). Nun sollte man meinen, da sich die überempirische oder Gesamtseele auf eine Abstraktion reduziert, das wahrhaft Wirkliche sei die empirische Seele, d. i. die Seelen. In Wahrheit aber ist auch diese nicht, und „gibt es gar keine empirische Seele; und wenn in den Texten von einer empirischen Seele die Rede ist und dieser Attribute zugeschrieben werden, die dem Wesen der ansichseienden Seele widersprechen, wie z. B. die Begrenztheit oder Gebundensein und Erlösung . . . , so ist das nur ein Ausdruck, aber keine Realität, da diese im Denkorgan ruhen“ (S. 307).

Digitized by Google

Die Verwandtschaft mit der Vedânta-Philosophie liegt auf der Hand, ebenso die mit den modernen dualistisch-pantheistischen Systemen eines Hegel u. a. Mit den Lehren der großen Sokratiker, eines Platon und Aristoteles haben diese Auswüchse einer träumerischen Spekulation nichts zu schaffen.

DIE WIRKSAMKEIT DER SAKRAMENTE.

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Unter dem Titel „Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes" erschien 1904 aus der Feder des Münchener Theologieprofessors Dr. Josef Göttler eine dogmengeschichtliche Studie, die als einer der wertvollsten Beiträge der letzten Zeit zur Geschichte der Theologie bezeichnet werden muß.[1] Ein reiches theologisches Wissen verbindet sich hier mit einer im wesentlichen glücklichen historischen Methode. Als deren ersten Grundsatz können wir den bezeichnen, unmittelbar auf die Quellen zurückzugehen und diese soweit als möglich aus sich selbst zu erklären, ohne indes die einschlägigen Arbeiten späterer Zeiten zu vernachlässigen. Wir stehen daher nicht im geringsten an zu bekennen, daß der Vf. selbst für solche, die sich jahrelang mit dem Aquinaten beschäftigt haben, manch neues Licht geschaffen hat. Trotzdem möge es uns vergönnt sein, an einigen Resultaten seiner Forschung noch einmal die kritische Sonde anzulegen, resp. dieselben abzulehnen.

Vorerst ein kurzer Überblick über das Werk. Es zerfällt in zwei Teile, deren erster die Lehre des hl. Thomas (S. 6—105), der zweite die Lehre der vortridentinischen

[1] Über dieselbe Frage siehe besonders: Michael Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Gekrönte Preisschrift. 1901; Georg Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung dargestellt. 1899; Const. von Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato etc. 1860; Lud. Billot, De ecclesiae Sacramentis, Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae. Nov ed. 1896. 1897; J. B. Sasse, Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae, 1897, sowie die einschlägigen Partien in den neueren Dogmatiken, bes. von Chr. Pesch, Heinrich-Gutberlet, Pohle, Fei etc.

Digitized by Google

Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes behandelt (105—277). Der Schluß gibt eine Zusammenfassung der Ergebnisse (270—277). Uns wird hier vorzüglich der erste Teil beschäftigen. Er untersucht die Lehre des hl. Thomas in zwei Abschnitten: 1. das res et sacramentum der Buße — ornatus — poenitentia interior; 2. die res ultima des Bußsakramentes. Bei letzterem Abschnitt wird als Wirkung des Sakramentes behandelt: Die Nachlassung der Sünde, Nachlassung der Sündenstrafe, Tilgung der reliquiae peccati, Wiederherstellung der Tugenden und Wiederaufleben der Tugendwerke. Inhaltlich haben wir aber dabei noch zu unterscheiden zwischen der Natur der einzelnen Wirkungen und der Art und Weise der Wirksamkeit des Sakramentes.

Bezüglich der Wirkungen des Bußsakramentes weist der Vf. überzeugend nach, daß der hl. Thomas ein Vertreter der kirchlichen Lehre ist, daß das Bußsakrament in Kraft des Leidens Christi Gnade und Verzeihung der Sünde wirkt, nicht nach Art eines magischen, geheimen Etwas, sondern in spezifisch bestimmter Form. Daß Thomas dabei die subjektive Mitwirkung des Empfängers so stark betont und konsequent festhält, rechnet ihm der Vf. mit Recht zu hohem Verdienste an. „Es ist unfraglich richtig, daß die meisten Lehrpunkte, welche auf dem Tridentinum dogmatisiert wurden, bereits im dreizehnten Jahrhundert, in welchem das heilige Doppelgestirn Thomas-Bonaventura den Höhepunkt der Scholastik bezeichnet, theologisch entschieden waren, und daß die folgenden zwei Jahrhunderte für die dogmatische Entwicklung nicht mehr viel bedeuten" (S. 105). Hierbei wäre vielleicht wohl hervorzuheben gewesen, wie der hl. Thomas und die übrigen Theologen ihre Hauptsätze über die Wirkungen des Bußsakramentes nicht als Resultate philosophischer oder anderer theologischer Prinzipien erzielten, sondern eher umgekehrt als gegeben betrachteten und trotz der Schwierigkeiten, die ihre Erklärung schon an und für sich, dann aber besonders im Zusammenhang mit einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen der Zeit bereitete, daran festhielten. Die Lehre des Aquinaten hat darum nicht nur die Bedeutung eines theologischen Resultates, sondern vor allem die eines Zeugnisses der Tradition aus dem Munde eines Kirchenlehrers. Wenn der englische Lehrer auch selten ausdrücklich erklärt, ob er eine Lehre als Glaubenssatz betrachte, so

Digitized by Google

ergibt sich doch seine Ansicht meistens aus der Art der Behandlung einer Frage. Bezüglich der sündentilgenden und gnadenspendenden Wirksamkeit des Bußsakramentes muß dies beim hl. Thomas als feststehend betrachtet werden; sein ganzes Bestreben geht dahin, diese Lehre der Kirche mit anderen Dogmen oder Lehrsätzen in Einklang zu bringen und die nähere Art und Weise dieser Wirksamkeit zu erklären und zu erforschen. Ja die eigentliche dogmengeschichtliche Bedeutung der Lehre des hl. Thomas besteht darin, daß er unter Voraussetzung der kirchlichen Grundlehre jede Erklärung abweist, welche jene nicht voll und ganz zur Geltung bringt. Solche Strömungen gab es tatsächlich, wie die Folge zeigen wird; ihnen gegenüber stellte der hl. Thomas seine eigene Erklärung auf.[1]

Gegenstand dieser Untersuchung soll sein, welches denn die eigentliche Lehre des Aquinaten über die Wirksamkeit der Sakramente sei. In einem späteren Artikel gedenken wir dann auf die eigentümliche Funktion der Reue im Bußsakramente einzugehen. Wir werden jedoch nur jene Partien behandeln, bezüglich deren wir der Darstellung unseres Vf.s nicht beizupflichten vermögen.

I. Die frühere Lehre des hl. Thomas.

Die Art und Weise, wie die Sakramente näherhin die Gnade bewirken, ist in der Hl. Schrift nicht erklärt. Auch die älteren Denkmäler der Tradition drücken sich darüber wenig bestimmt aus. Das Wasser der Taufe wäscht unsere Seele rein von Sünden, wir werden in und durch dasselbe wiedergeboren zu Kindern Gottes; die Händeauflegung des Bischofs gibt uns den Hl. Geist, mit dessen Kraft wir gesalbt werden; die hl. Kommunion nährt und stärkt unser übernatürliches Leben; die Lossprechung des Priesters erschließt uns die Pforten des Himmels. In möglichst starken oder, wenn man will, realistischen Ausdrücken wird somit den Sakramenten die Mitteilung von Gnaden

[1] Über den bedenklichen Wirrwar der Ansichten vor Thomas siehe Buchberger, Wirksamkeit des Bußsakramentes, S. 25—61. Reinhold, S. 20 ff.; 40 ff. Bei Beurteilung der verschiedenen Doktrinen muß aber immer die streng theologische Methode der Scholastik im Auge behalten werden. Die Scholastik ließ sich im ganzen auch in schwierigsten Fällen nicht leicht verführen, ein Prinzip irgend einer Folgerung, eine Tatsache einer Hypothese zu opfern. Freilich war damit die Gefahr einer falschen Lehre nicht aufgehoben, sondern nur vermindert, was aber immerhin die große Freiheit der Wissenschaft jener Zeit nicht beeinträchtigte.

Digitized by Google

zugesprochen oder vielmehr die Mitteilung der Gnade an die Sakramente geknüpft. Sind diese Aussprüche nun in streng objektivem, realem Sinne zu nehmen oder aber als bildlich, forziert, übertragen zu deuten? Die Tradition, resp. die Kirche verwahrte sich frühzeitig dagegen: es ist Wirklichkeit, daß die Sakramente Gnaden spenden und vermitteln. Aber, so mußte die nächste Frage lauten, sind es die Sakramente selbst, die die Gnade mitteilen, oder sind sie nur Bedingungen für die Erlangung der Gnaden, sichtbare Zeichen, durch deren Anwendung wir ein von Gott uns gegebenes Unterpfand der unsichtbaren, wirklichen Gnadenverleihung besitzen? Nicht lange vor der Zeit des hl. Thomas war diese Frage wieder akut geworden und hatte zur Bildung einer technischen Bezeichnung geführt, die in der Folge als Mittel der dogmatischen Definition des Konzils von Trient verwendet wurde. Die Kirche interpretiert die Offenbarungsdaten in dem Sinne, daß die Sakramente selbst, als objektiv gegeben, die Gnade vermitteln = ex opere operato. Insoweit war man auch vor dem hl. Thomas in der Theologie bereits einig geworden. Damit tauchte aber die weitere Frage auf, wie nun die Sakramente die Gnade mitteilen — eine Frage, über die bis auf den heutigen Tag noch keine Einhelligkeit erzielt zu werden vermochte.

Es liegt nun auf der Hand, daß der einzig richtige theologische Standpunkt darin bestehen muß, die ursprünglichen Offenbarungsdaten über unseren Gegenstand weiter zu analysieren und zu verfolgen, und zwar in jener Richtung und in jenem Sinne, wie sie durch die Tradition der Väter, die Erklärungen der Kirche und die praktische Überzeugung gegeben worden waren. Dies war Aufgabe der Scholastik, besonders auch des hl. Thomas — eine Aufgabe, deren Lösung jedenfalls zu den glänzendsten Leistungen der Scholastik und nicht weniger des englischen Lehrers zählt. Die gegebene Übersicht war notwendig, um die Stellung und Lehre des Aquinaten würdigen zu können, da er bestimmt war, in dieser Frage die richtige Antwort zu geben, wenn auch einstweilen noch nicht allgemein zur Geltung zu bringen.

Dem hl. Thomas lagen bereits zwei Lehrmeinungen vor. Die eine sagte, daß die hl. Sakramente Ursachen oder Vermittler der Gnade seien, nicht insofern und als ob sie etwas wirkten, sondern weil Gott bei Anwendung

Digitized by Google

der Sakramente die Gnade in der Seele wirkt — quidam dicunt, quod (sacramenta) non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. S. Th. III q. 62 a. 1; 4 d. 1 q. 1 a. 4. Diese Lehre, in der allgemeinen Fassung des hl. Thomas betrachtet, ist bis heute teilweise geblieben und hat besonders in der Lehre von der sogenannten nur „moralischen" Wirksamkeit der Sakramente ihre bedeutendste Formulierung und zahlreichsten Vertreter gefunden. Diese wollen zwar nicht zugeben, daß ihre Ansicht identisch sei mit jener vom hl. Thomas bezeichneten und verworfenen Lehre. Allein mag auch die auf Christi Verdienst und Einsetzung beruhende moralische Kraft oder Würde der Sakramente noch so sehr betont werden, mag die Erklärung der Modernen im Detail von jener des Mittelalters sich noch so sehr unterscheiden, es bleibt doch immer das vom hl. Thomas fixierte Prinzip, daß die Sakramente nicht selbst in der Seele die Gnade wirken (operando), sondern daß nur Gott allein und unmittelbar die Gnade in der Seele hervorbringt. Dieses Prinzip nun verwirft der hl. Thomas aus dem Grunde, daß diese Ansicht die Sakramente zu bloßen Zeichen der Gnade mache — sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi... Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent, quam signa gratiae III q. 62 a. 1. Dieser Anschauung hält er darum entgegen, daß die Sakramente nach der Lehre der Tradition die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken — ... cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam l. c. Diese auctoritates sanctorum sind im Sinne des hl. Thomas die bisherige Tradition, die Lehre der Kirche, welche die Sakramente immer als unmittelbare und eigentliche Ursachen der Gnade betrachtete.

Da wir uns hier nicht direkt mit der Rechtfertigung, sondern nur mit der Feststellung der Lehre des Aquinaten zu beschäftigen gedenken, gehen wir zur eigenen Lehre desselben über. Offenbar muß der englische Lehrer selbst das Prinzip verteidigen und vertreten, daß die neutestamentlichen Sakramente die Gnade bewirken (causare, causa gratiae). Diese Fragestellung ist nun freilich eine andere als die heute beliebte, ob nämlich den Sakramenten nur eine „moralische" oder auch eine „physische" Kausalität

Digitized by Google

inbezug auf die Gnade zukomme. Dafür aber trifft die Fragestellung des hl. Thomas auch den noch heute springenden Punkt, nämlich ob die Sakramente die Gnade bewirken oder ob nur Gott die Gnade bewirke. Durch diese Fragestellung ist nämlich die nur moralische Wirksamkeit der Sacramente unmittelbar aus der Lehre des hl. Thomas ausgeschaltet, wie denn auch der Vf. über diesen Punkt mit Recht kein Wort verliert. Nachdem wir beim Aquinaten die Forderung gefunden, daß die Sakramente die Gnade bewirken müssen, erwartet man nun unmittelbar die Lehre der späteren Thomisten. Allein der Vf. zeigt uns, daß der Aquinate, gerade auf Grund dieser Forderung, seinerzeit eine andere Lehre vertreten habe. Es ist dies übrigens eine von allen Thomisten anerkannte Tatsache. Der hl. Thomas lehrt im Sentenzenkommentar zwar auch eine Art physischer Wirksamkeit der Sakramente, aber doch in einem spezifisch verschiedenen Sinne. Der Hauptunterschied besteht darin, daß nach der früheren Meinung des hl. Thomas[1] die Sakramente selbst unmittelbar nur irgend eine Disposition zur Gnade in der Seele bewirken. Diese Disposition ist als ein reales Akzidenz der Seele zu denken. Als solche gilt bei den drei charakterisierenden Sakramenten der Charakter, bei den übrigen eine Wirkung, die gewöhnlich mit dem Namen eines ornatus animae, eines Seelenschmuckes bezeichnet wird. Dieser zieht nach göttlicher Anordnung, wenn nicht schon seiner Natur nach, die Gnade nach sich, in dem Sinne jedoch, daß Gott diese allein unmittelbar in der Seele bewirkt.[2] Als Analogie wird oft die Zeugung des Menschen herbeigezogen. Wie dort der Mensch nur die letzte Disposition der Materie unmittelbar und effektiv bewirken

[1] Diese Lehre ist aber keine „Sonderansicht" des hl. Thomas, wie Pohle, Lehrbuch d. Dogm. III, 83 sagt, sondern wie unser Vf. hervorhebt, fand sie der hl. Thomas bereits ausgebildet vor. Sie wurde vertreten von Alex. Hal. p. 4 q. 8 m. 3 a. 5; Albertus Magnus, 4 d. 1 a. 5; Petrus a Tarentasia (Innocentius V.) 4 d. 1 q. 1 a. 6.

[2] Die Hauptstelle des hl. Thomas lautet: Dicendum est quod principale agens respectu iustificationis Deus est . . . Propter contrarietatem ex parte hominis iustificandi utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis iustificationis. Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere: sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima qui primo correspondet sacramentis, sive est character, vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem

Digitized by Google

kann, die Seele aber von Gott erschaffen werden muß, so bewirkt auch das Sakrament unmittelbar nur die Disposition, den ornatus animae oder das diesem Entsprechende, die Gnade aber wirkt nur Gott als unmittelbare Ursache. Der Vf. bezeichnet diese Wirkungsweise als dispositive operari, welchen Ausdruck der hl. Thomas selbst gebraucht, nämlich im Sinne von dispositionem ad gratiam causare. Die Feststellung dieser Lehre im allgemeinen und inbezug auf das Bußsakrament bildet einen Hauptpunkt unseres Werkes. Auch stimmen wir den Ausführungen des Vfs. nicht nur objektiv bei, sondern freuen uns auch subjektiv, daß dieser Punkt wieder einmal einer besonderen Untersuchung gewürdigt wurde; vor allem aus dem Grunde, um einerseits einer tendenziösen Deutung der Lehre des hl. Thomas im Sinne einer bloß moralischen Wirksamkeit der Sakramente von Anfang an den Weg zu verlegen, anderseits um die Lehre des Aquinaten in das richtige historische und theologische Licht zu rücken.

Der Vf. behauptet nun, daß der Aquinate diese seine in den Sentenzen klipp und klar niedergelegte Anschauung[1] auch in seinen anderen Werken, auch die Summa theologica nicht ausgenommen, vertrete. Hierin müssen wir dem Autor notgedrungen widersprechen und hoffen auch das Gegenteil unschwer dartun zu können, indem wir nachweisen:

a) die Lösung, die im Sentenzenkommentar gegeben wird, ist objektiv ungenügend zur Erklärung der Vermittlung der Gnade durch die Sakramente, d. h. sie bedeutet eine ungerechtfertigte Verengung und Schmälerung

effectum, qui est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est ad gratiae susceptionem 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. cf. ad 5um. Wie Dr. Pohle (Lehrbuch der Dogm. III, 83) sagen kann: „Ob dieser eigentümliche „Seelenschmuck" auf physischem oder moralischem Wege zustande komme, darüber läßt sich streiten," ist mir nach diesem unbegreiflich. Ist es doch der evidente Sinn der Lehre des hl. Thomas, daß die Sakramente wenigstens diesen ornatus bewirken. Die Lehre des Alexander von Hales und Petrus von Tarentasia entspricht genau der Darstellung des Aquinaten.

[1] Wenn Chr. Pesch meint, daß der Aquinate sich um den ornatus wenig gekümmert habe und ihn deswegen in der Summa theologica nicht einmal erwähnte (Tract. dogm. VI, 58[1]), und Pohle dies wiederholt (Lehrb. der Dogm. III, 83), so dürfte doch das Werk unseres Autors und diese Untersuchung ein anderes erweisen, wenigstens soweit es sich um die dabei zugrunde liegende Anschauung handelt.

Digitized by Google

der Traditionslehre. Daraus ergibt sich die Präsumtion, daß der hl. Thomas in späteren Jahren diesen theologischen Defekt erkannt und verbessert habe, was auch tatsächlich erwiesen werden kann;

b) die frühere Lehre beruht auf Voraussetzungen, die irrig sind und auch als solche vom hl. Thomas erkannt wurden;

c) ein tieferes Eindringen in das Wesen der instrumentalen Wirkursache ermöglicht es dem hl. Thomas, die bewirkende Tätigkeit der Sakramente zu erklären;

d) die positiven Texte des hl. Thomas lassen keine andere Deutung zu;

e) der Terminus „dispositive operari" wird in der Summa theologica in einem anderen Sinne verwendet.

Darauf beruht unser Beweis für eine tatsächlich geänderte Lehre des Aquinaten.

a) Theologische Beurteilung der Lehre von der dispositiven Wirksamkeit.

a) Die Lösung resp. Lehre des Sentenzenkommentars berührt uns auf den ersten Anblick schon fremd. Mag dazu auch der Umstand beitragen, daß diese Lehre heute vollständig aufgegeben ist, wir fühlen beinahe unmittelbar, daß uns darin ein anderer Gedanke geboten wird, als wir ihm in der Tradition begegnet sind. Ja wir können uns nicht des Eindruckes erwehren, daß uns eine Doktrin vorgetragen wird, deren Veranlassung in einer uns fremden Voraussetzung zu suchen ist.[1] Die Schrift wie die Väter sagen uns, daß die Sakramente heiligen, nun aber sollen sie nur ein unbestimmbares Merkzeichen der Seele aufdrücken! Wohl folgt diesem nach eben dieser Lehre die Gnade, aber heißt dies nicht unnötigerweise und willkürlich eine Mittelwand aufstellen zwischen Sakrament und Gnade? Und wer sagt, daß dieses Mittelding die Gnade nach sich ziehe? Warum soll dies nicht vielmehr das Sakrament selbst tun? Was hat denn dieses Mittelding, dieser ornatus vor dem Sakrament voraus? Wenn einmal Gott wirklich selbst unmittelbar die Gnade in der Seele bewirkt, wozu denn dieses unnütze Wirken des Sakramentes; denn wenn der ornatus etwas Natürliches ist, so ist

[1] Damit möchten wir jedoch nicht den Worten von Chr. Pesch, Tractatus dogmatici VI, 58 zustimmen, daß diese Lehre auf einer mera fictio beruht. Wir werden unten die nicht gering zu schätzenden Motive kennen lernen.

Digitized by Google

er belanglos; ist er übernatürlich, so fragt es sich, wie ihn das Sakrament hervorbringen könne und wenn ja, warum dann nicht ebenso gut die Gnade? Frage über Frage, Schwierigkeit über Schwierigkeit! Und diese Hypothese erklärt noch nichts! Denn wie soll das Sakrament Ursache der Gnade genannt werden können und sein, wenn es selbst nur die Disposition zur Gnade vermittelt, nicht aber diese selbst?[1] Der ornatus ist ja selbst wieder nur ein Vermittler der Gnade, nicht aber Ursache derselben. Und wie soll die Lehre vom opus operatum gewahrt bleiben, wenigstens inbezug auf das sacramentum tantum? Auch der Vergleich mit der Zeugung eines Menschen genügt nicht, sondern zeigt vielmehr das Ungenügende; denn der Vater wird eben nicht die Ursache der Seele, sondern nur der Vereinigung der Seele, die Gott geschaffen, mit dem Leibe, dessen Samen er gibt,[2] genannt werden können. So wäre also auch das Sakrament nicht Ursache der Gnade. Kurz, man fühlt es, wie die Lehre der Kirche verkürzt und eigenmächtig verändert wird, indem statt des Sakramentes, von dem die Offenbarung spricht, das res et sacramentum, aber ein fingiertes, wenigstens teilweise, zum heilbringenden Gnadenmittel

[1] Der Aquinate sucht dies zwar an der oben zitierten Stelle zu erklären, aber es ist doch mehr eine Betonung des Prinzips als eine rechtfertigende und genügende Erklärung. Auch die Rechtfertigungsversuche Billots befriedigen nicht. Denn wenn man auch die Unterscheidung (De Ecclesiae Sacramentis, I², 54) zugibt, daß die in Frage stehende dispositio nicht als pure Disposition des Subjektes, sondern als Disposition, welche die Form fordert und verlangt, auffaßt, so besagt dies immer noch keine Bewirkung noch Ursächlichkeit inbezug auf die Form. Alex. Hal. p. 4 q. 8 m. 3. a. 5 § 3 anerkennt dies auch, während Petrus von Tarentasia im Sinne von Thomas schreibt — 4. d. 1 q. 1 a. 6 q. 1.

[2] Die Unterscheidung von Billot, wie zwar der Vater nicht Ursache der Seele seines Kindes sei, weil diese Substanz, das Sakrament aber Ursache der Gnade sei, weil dieses ein Akzidens, verfängt noch weniger (l. c. I², 117). Die Ähnlichkeit zugegeben, daß der Vater Ursache der Vereinigung von Leib und Seele, wie das Sakrament Ursache der Eingießung der Gnade durch Gott, muß auch zugegeben werden, daß der Vater Ursache seines Kindes, aber nicht der Seele; ebenso daß das Sakrament Ursache der Gnadenverleihung, aber nicht der Gnade sei. Der Beweis: esse accidentis est inesse . . . et ideo illud quod est causa quod gratia insit, est etiam causa quod sit (l. c. p. 118), ist verfehlt, denn er nimmt inesse = inhaerere, und in diesem Sinne ist das Prinzip falsch, da das inhaerere nicht das Wesen des Akzidens, vor allem nicht der Gnade ausmacht. Sehr gut drückt sich von seinem Standpunkte Alex. Hal. aus, daß die Sakramente Ursachen der Gnade seien, non quantum ad esse, sed quantum ad inesse. l. c. § 3.

Digitized by Google

erhoben und erklärt wird, während das Sakrament zu einer minderwertigen Funktion herabgewürdigt wird.[1] Dieses Vorgehen ist jedenfalls untheologisch,[2] und es wäre sonderbar, wenn dem scharfen Geiste des Aquinaten alle diese Fehler entgangen wären, die im Verlaufe der Zeit die Theorie in Vergessenheit stürzten. Der hl. Thomas hat sich zwar darüber nirgend direkt ausgesprochen, wohl aber indirekt, nämlich indem er sich dahin ausspricht, daß den Sakramenten eine eigentliche gnadenwirkende Kraft zuzuschreiben sei. Wenn er speziell in der Summa, wo eine Erwähnung oder Begründung seiner Sinnesänderung zu erwarten wäre, dies nicht tut, so liegt der nahe, ja nächstliegende Grund unseres Erachtens in der einfachen Tatsache, daß dem Heiligen nach der früheren Ansicht die Sakramente im Grunde nur als Zeichen erscheinen, höchstens mit dem Unterschiede, daß nach der einen Formulierung die Sakramente überhaupt, nach der anderen indirekt, durch den von ihnen bewirkten ornatus, bloße die Gnade vom Himmel herabziehende Zeichen sind. Jedenfalls bewirken nach jener Ansicht nicht die Sakramente, sondern Gott die Gnade, und das ist es, was der Heilige verwerfen zu müssen glaubt — propter auctoritates sanctorum multas. Weitere Auseinandersetzungen wären wohl ebenso unnütz wie unangebracht gewesen, auch wenn man vom Charakter und dem Zweck der Summa theologica absieht. Die Lehre ist gegen die Tradition, mag nun die spezifische Ausführung welche immer sein. Die Sakramente müssen selbst Ursachen der Gnade sein; sie bewirken auch, was sie bezeichnen. Früher hatte der engl. Lehrer die Ansicht als magis theologis et dictis sanctorum conveniens bezeichnet 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1., nun muß er auch

[1] Vgl. Pohle, Lehrbuch d. Dogm. III, 83; bes. aber Scotus IV d. 1 q. 5.

[2] Daraus den Schluß ziehen wollen, wie Hardland (vgl. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes S. 150. 169) es tun will, daß Thomas dem Sakramente die Nachlassung der Schuld als Wirkung entziehe, heißt den Charakter einer theologischen Schlußfolgerung verkennen. Thomas will ja gerade erklären, wie das Sakrament die Schuld nachlasse, die Tatsache setzt er voraus. Es wäre aber unmethodisch, um einer weniger glücklichen Erklärung willen die Tatsache, von der man ausging, umzustoßen. Wenn wir also im folgenden die Ansicht von Billot bekämpfen, indem wir sie als theologisch unbegründet und das Dogma verkürzend bezeichnen, so trifft dieses Urteil selbstverständlich nur das Meritorische der Lehre, nicht aber soll damit gesagt sein, als ob Billot nicht das ganze Dogma in vollem Umfange anerkannte oder zur Geltung bringen wollte.

Digitized by Google

sie als ungenügend und gegen die Würde des Sakramentes verstoßend zurückweisen.

b) Wird die Gnade von Gott durch Schöpfung hervorgebracht?

b) Aber welches waren denn die Ideen oder Gründe, welche zur Aufstellung jener Theorien führten? — Es sind, abgesehen von dem Geheimnis der Gnade, dieselben, welche noch heute der Anerkennung der aquinatischen Lösung entgegenstehen — die Schwierigkeit der Erklärung einer gnadenbewirkenden Kausalität der Sakramente. Aber dieser Grund tritt uns doch in einer für jene Zeit spezifischen Form entgegen. Das Hauptmotiv finden wir zweifelsohne in dem Satze, daß die heiligmachende Gnade, deren Vermittlung der Hauptzweck der Sakramente ist, nicht Wirkung eines Geschöpfes, sondern nur unmittelbare Gotteswirkung sein könne.[1] So 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1; d. 19 q. 1 a. 1; 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1; d. 14 q. 2 a. 2; d. 18 q. 1 a. 1 ad 3; d. 18 q. 1 a. 3 q. 1. Daraus ergab sich die notwendige Folgerung, daß die Sakramente nicht bewirkende Ursachen der Gnade sein konnten. Um ihnen doch irgend welche Ursächlichkeit zu wahren, erklärte man sie zu disponierenden Ursachen. Die Lehre von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente ist somit eine aus indirekten Gründen aufgestellte Hypothese. Sie mußte darum auch mit diesen Gründen fallen. Der hl. Thomas verwarf denn auch diese Voraussetzung in der Folge. Unter starker Betonung, daß die Gnade nur von Gott gegeben werden könne, gibt er doch zu, daß Gott sie durch Werkzeuge mitteilen könne, weil die Wirkung des Instrumentes vermittelst der Kraft der Hauptursache erfolge. So Summa theologica I—II q. 112 a. 1 und wohl auch III q. 62 a. 1.

Noch deutlicher wird dies, wenn wir den Grund der fraglichen Lehre untersuchen. Im Anschlusse an die Ausdrucksweise der Hl. Schrift und zur Betonung des übernatürlichen Charakters der Gnade wurde deren Bewirkung als Schöpfung — creatio oder recreatio bezeichnet und

[1] Kräftig Albertus M. (IV d. 1 q. 5): Nihil est causa efficiens gratiae nisi solus Deus, ut dicit Bernardus, sacramentum autem non est Deus. Albert rekurriert nicht einmal auf die causa instrumentalis. — Zum folgenden vgl. Buchberger, S. 155 ff., wobei es für uns belanglos ist, ob Thomas früher selbst diese Ansicht geteilt. Die Hauptsache ist, daß dieselbe für die Aufstellung der Theorie maßgebend war. Einen eklatanten Beweis dafür wird uns eine spätere Arbeit bringen. Hat aber Thomas später die Ansicht nicht geteilt, so mußte er auch die Konsequenz daraus ziehen.

Digitized by Google

dieser gleichgestellt.[1] Obwohl nun der Magister der Sentenzen zu der Meinung hinneigte, daß Gott ein Geschöpf ministerialiter zur Schöpfung verwenden könne, lehnte doch der hl. Thomas mit den meisten dies ab. Contra gent. II, 21; Pot. q. 3 a. 4; Summa theol. I q. 45 a. 5. Als notwendige Folge ergab sich, daß auch die Sakramente keine unmittelbaren (Instrumental-) Ursachen der Gnade sein konnten. Um nun doch das unantastbare Prinzip von der Kausalität der Sakramente zu retten, griff man zur Hypothese von der dispositiven Wirksamkeit. Allein der dazu veranlassende Grund fiel beim Aquinaten bald weg. Schon in den Q. disp. de Veritate q. 27 a. 4 ad 15um betont er den Unterschied von creatio und recreatio, in dem Sinne, daß nämlich die „creatio nihil supponit circa quod possit fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero praesupponit; et ideo non est simile". Damit war der Anfang gemacht. Zugleich hatte der Heilige bestritten, daß die Gnade im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes geschaffen werde. q. 27. a. 3 ad 9um. Deswegen sei dieser Grund auch nicht eigentlich durchschlagend für den Beweis, daß die Gnade nicht von einer Kreatur hervorgebracht werden könne — illa ratio non est usquequaque sufficiens. Definitiv und ausdrücklich bestreitet der englische Lehrer, daß die Gnade durch Schöpfung hervorgebracht werde, in der theologischen Summe. Einerseits, erklärt er, könne man von einer Schöpfung der Gnade sprechen, insofern die Menschen durch sie neu geschaffen werden und zwar aus dem Nichts, weil ohne ihr Verdienst; „denn seine Schöpfung sind wir, geschaffen in Christo Jesu" (Eph. 2, 10); aber im eigentlichen Sinne könne nur eine Substanz geschaffen werden. Die Akzidentien würden mitgeschaffen, d. h. in Abhängigkeit von der Substanz und so nicht formell aus dem Nichts produziert. I q. 45 a. 4; I—II q. 110 a. 2 ad 3um; Pot. q. 3 a. 1 ad 12um; q. 3 a. 8 ad 3um und ad 4um. An letzter Stelle erklärt er anderseits, daß die Gnade nur insofern einigermaßen mit Grund geschaffen genannt werden könne, als

[1] Daß die Gnade geschaffen werde, lehren: Alex. Hal. Summa p. 2 q. 9 m. 8; Bonaventura II d. 26 a. 1 q. 4. Scotus stellt bezeichnenderweise an die Spitze der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente die Frage: Utrum creatura possit habere aliquam activam actionem respectu termini creationis. IV d. 1 q. 1. In der q. 5 behauptet er sogar, daß auch die dispositio ad gratiam — terminus creationis sei, so daß also nach der Lehre des Thomas das Sakrament nicht einmal diese Disposition bewirken könne.

Digitized by Google

die Eingießung derselben keinen Grund im Subjekte habe, da dieses weder die Gnade bewirke, noch sie in der Art in Potenz enthalte, daß eine geschaffene Ursache aus eigener Kraft sie eduzieren könne. Thomas will hier offenbar die allgemeine Anschauung interpretieren. Aber trotzdem lehrt er selbst entschieden, daß die Gnade, wenn auch von Gott, nicht aus dem Nichts, sondern aus der Potenz eduziert, also nicht geschaffen werde. Damit entfiel der wesentlichste Grund, warum die Gnade nicht sollte Gegenstand eines instrumentalen Wirkens sein. Cf. S. Th. I. q. 45 a. 5.

Es fehlt somit beim hl. Thomas jener Grund, der zur Aufstellung der Hypothese von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente führte. Somit mußte er die Hypothese selbst fallen lassen, wollte er nicht inkonsequent sein: auf der einen Seite drängte ihn das Prinzip der Tradition, daß die Sakramente die Gnade bewirken, auf der anderen Seite stand nun der unmittelbaren, effektiven Bewirkung kein Bedenken prinzipieller Art mehr entgegen: so wäre es nicht mehr theologisch gewesen, das Prinzip noch weiter einzuschränken. Bevor wir jedoch nun die ausdrücklichen Erklärungen des hl. Thomas selbst hören, können wir noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der von Einfluß sein mußte: nämlich auf eine schärfere Bestimmung der Instrumentalursache.

c) Auffassung der Instrumentalursache.

c) Der Aquinate gibt zwar schon in den Sentenzen eine ziemlich entwickelte Lehre über die instrumentale Ursache. Allein in einem Punkte bemerken wir doch einen bedeutenden Unterschied zwischen Sentenzenkommentar und den späteren Werken, nämlich in der Bestimmung des Unterschiedes zwischen causa principalis und instrumentalis. Im Sentenzenkommentar — 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1 sq. — wird als grundlegender Unterschied wohl auch der bezeichnet, daß das agens principale est primum movens: agens autem instrumentale est movens motum. Diese Definition bleibt auch später, nur wird sie dort konsequent durchgeführt, was im Sentenzenkommentar resp. in der dort referierten Lehre nicht geschieht.[1] Aus dieser Definition ergibt sich nämlich, daß der grundlegende Unterschied

[1] Noch deutlicher hebt sich dieser Unterschied ab, wenn wir daneben z. B. Alex. Hal. l. c. § 3 und Petrus Tarentasia 4 d. 1 q. 1 a. 6 q. 1 ad 2um vergleichen.

Digitized by Google

nicht in einer Verschiedenheit der gesetzten Wirkung zu suchen ist, sondern nur in der Art der Bewirkung. Es bewirkt nicht etwa die Instrumentalursache als solche, nur einen Teil oder eine Vorbedingung zur eigentlichen Wirkung, die dann allein und direkt von der Hauptursache gesetzt würde — diese Differenz gehört einer anderen Einteilung = ex parte effectus an, die mit unserer Einteilung nichts gemein hat. Die Begriffe causa principalis — instrumentalis sind eine Unterabteilung der causa efficiens. Dieser entspricht eine Wirkung, diese wird von der Ursache gewirkt entweder mittels eigener Kraft — causa principalis, oder mittels mitgeteilter Kraft — causa instrumentalis. Wenn also der hl. Thomas in den Sentenzen unterscheidet zwischen movens primum und movens motum, so genügt das an und für sich, aber die Unterscheidung in der Summa theologica ist doch schärfer und bestimmter, besonders der Schlußsatz, wenn er sagt: (causa) principalis operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus . . . causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur de principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. S. Th. III q. 62 a. 1. Vgl. übrigens 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. Die Unterscheidung von Ursache und Instrument wird somit inbezug auf eine und dieselbe Wirkung gemacht; sie besteht nur darin, ob eine und dieselbe Wirkung von einem handelnden Subjekt mittels eigener oder aber mittels mitgeteilter Kraft gesetzt werde. Wie einerseits das Instrument nicht nur Träger oder Durchgangspunkt der Tätigkeit des Hauptorgans ist, so ist es anderseits auch nicht nur Teil-, sondern Vollursache. Aus diesem ergibt sich nun klar, daß jene weitere Einteilung des Sentenzenkommentars keinen Platz mehr in der Summa finden kann, daß nämlich die instrumentale Ursache zuweilen bis zur letzten Vollkommenheit, d. h. bis zur eigentlichen Wirkung der Hauptursache gelange, zuweilen aber nicht, d. h. nur bis zu einer Disposition. Dies ist eine Einteilung nach Effekten, aber nicht nach der Wirkungsweise, also an sich belanglos.

In unserer Frage handelt es sich nun um die Gnade als Wirkung. Nach der oben gegebenen Definition mußte der englische Lehrer wiederum die dispositive Wirksamkeit der Sakramente fallen lassen. Die Konsequenz aus der Verbindung der Traditionslehre (Kausalität der Sakramente) und der Definition der Instrumentalursache (operans per

motum quo movetur a principali agente) war die, daß die Sakramente die Gnade selbst zur Wirkung haben; eine Schwierigkeit konnte insofern nicht bestehen, als eben die Wirkung nicht dem Instrumente an sich, sondern Gott zugeschrieben und ähnlich ward. Damit sind wir nun beim Texte des Aquinaten selbst angelangt.[1]

d) Der Text des hl. Thomas.

d) Dr. Göttler urteilt, daß auch die späteren Texte nicht anders als von einer bloß dispositiven Wirksamkeit sprechen.

Als Beweis dagegen müssen schon unsere bisherigen Ausführungen genügen, allein die Texte sprechen auch an und für sich deutlich genug. In Betracht kommt vorerst III q. 62. Den a. 1 haben wir bereits öfters berührt. Niemand wird behaupten, daß dieser Artikel die dispositive Wirksamkeit der Sakramente ausspreche; wie der Text lautet, heißt die Antwort einfach, daß die Sakramente instrumentale Ursachen der Gnade seien. Der Gedankengang des Artikels ist übrigens folgender: 1. Die Sakramente sind anerkanntermaßen Ursachen der Gnade. 2. Die Erklärung, daß eigentlich nur Gott die Gnade bewirkt, ist ungenügend, tut der Stellung der Sakramente Abbruch. 3. Die Sakramente bewirken also auch die Gnade. 4. Dieses können sie als instrumentale Ursache Gottes. Es wird nun eingewendet, daß der hl. Thomas seine frühere Lehre hätte revozieren müssen. Allein abgesehen davon, daß der hl. Thomas des öfteren ohne ausdrückliche Erwähnung seine Ansicht geändert hat, setzt dieser Einwand voraus, daß der hl. Thomas nicht wenigstens tatsächlich die dispositive Wirksamkeit ablehne. Dies ist jedoch unrichtig; denn wie wir schon oben bemerkten, handelt es sich beim Aquinaten darum, ob Gott allein die Gnade hervorbringe oder aber auch das Sakrament. Das erstere ist auch nach der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Fall, wie der hl. Thomas noch ausdrücklich es betont: IV d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. Dieses aber lehnt der Aquinate ab mit den Worten, daß die Sakramente die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken, (non solum significant, sed causant gratiam). Nach der dispositiven Wirksamkeit würde zwar das Sakrament die Gnade bezeichnen (obwohl auch dieses

[1] Wir kommen unten noch genauer auf diesen Punkt zu sprechen.

Digitized by Google

von Göttler negiert wird, darüber bei anderer Gelegenheit), den ornatus bewirken, die Gnade aber nur veranlassen, nicht aber bewirken — dies würde nur Gott zukommen. An dieser Stelle läßt jedoch Thomas die Sakramente die Gnade bewirken — also ein tatsächlicher Widerruf.

Damit in Übereinstimmung steht die Verschiedenheit des Vorgehens in den Sentenzen und der Summa.[1] In den Sentenzen weist Thomas die laxere Erklärung ab, weil so die Sakramente nur causa sine qua non der Gnade wären und somit causa per accidens, was einer Negierung ihrer Kausalität gleich käme. Er verlangt darum, daß das Sakrament etwas faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando quantum ad rationem causandi. In der Summa aber fordert er, daß die Sakramente die Gnade bewirken. Darum begnügt er sich im Sentenzenkommentar noch mit der Bewirkung des ornatus resp. Charakters, aber nicht in der Summa. Die Forderung, daß Thomas noch speziell hervorhebe, daß er die instrumentale Wirksamkeit nicht nur dispositiv verstehe, beruht somit auf der irrigen Voraussetzung, daß die beiden Artikel, bezw. Quaestion und Artikel gleichlaufend vorgehen.

Hinwieder müssen wir folgerichtig dem Vf. (S. 15) darin beistimmen, daß Thomas noch Verit. q. 27 a. 4 nur die dispositive Wirksamkeit lehrt. Der Gedankengang deckt sich inhaltlich und formell ganz mit dem Sentenzenkommentar. Auch hier geht die Forderung des Meisters dahin, daß die Sakramente etwas wirken ad gratiam habendam; dann folgt erst die Unterscheidung in Haupt- und Instrumentalursache. Nicht aber wird wie in der Summa die Notwendigkeit betont, daß die Sakramente die Gnade selbst bewirken. Darum wird im ad 3um dem Instrumente auch nur die dispositio ad ultimum effectum zugeschrieben und so die Sakramente causae gratiae per modum instrumentorum

[1] So bemerkt auch das Scholion der neuen Bonaventura-Ausgabe zu 4 d. 1 p. I q. 3, daß vor der Summa theologica der Stand der Frage ein anderer war. Von da an handelt es sich hauptsächlich um die effektive Mitwirkung des Sakramentes in der Eingießung der Gnade; vorher aber galt es fast allen als unumstößliche Voraussetzung, daß keine instrumentale Kraft direkt und unmittelbar an eine so erhabene Wirkung heranreichen könne. Man erforschte darum eher den Einfluß der Sakramente inbezug auf die niederen Wirkungen in der Seele, also inbezug auf den ornatus oder Charakter als Disposition zur Gnade. — Wenn diese Auffassung von der unserigen etwas abweicht, so doch nur, indem sie den oben bezeichneten Unterschied noch stärker betont, ja vergrößert.

Digitized by Google

disponentium genannt. In ad 6um wird die forma, d. h. die Gnade als vom Hauptagens induziert hingestellt. Das ad 9um spricht von einem medium agens instrumentaliter et dispositive. Ad 12um wird zugegeben, daß, wie die Seele sich zum Empfang der Gnade disponiere, so auch das Sakrament, die Seele aber mittels eigener Kraft, das Sakrament aber als Werkzeug Gottes. Allein auch hier springt der Unterschied gegen III q. 62 a. 1 in die Augen, damit aber indirekt auch die Verschiedenheit der Lehre.

Ein Gleiches ergibt sich aus der Vergleichung von Sentenzen, Disputatae und Summa in der Frage, ob die Sakramente die Gnade enthalten. Die Frage ist veranlaßt zunächst durch einen Ausspruch Hugos a S. Victore,[1] daß die Sakramente die Gnade enthalten. Nach der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente bot dieser Satz Schwierigkeiten. Die Gnade ist offenbar in den Sakramenten nicht wie im Menschen als in ihrem Subjekte, sondern nur insofern diese Ursachen der Gnade sind. Nach der eingeschränkten Art dieser Ursächlichkeit mußte auch die Art, wie sie die Gnade enthalten, eingeschränkt werden. Somit ist die Gnade in den Sakramenten nicht nach ihrem spezifischen Sinne, sondern per modum intentionis und secundum esse fluens. Ebendieses lehrt der Aquinate auch in der Summa. Aber in den Sentenzen l. c. q. 4 fügt er noch als weitere Einschränkung bei, daß die Gnade auch insofern incomplete in den Sakramenten enthalten sei, als dieses etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, sed dispositive. Diese letzte Einschränkung kommt schon einer Negation des Gedankens nahe, wie denn auch Verit. q. 27 a. 7 der hl. Thomas sogar der Form nach eine Mittelstellung zwischen ja und nein einnimmt. Auch hier sagt er, die Gnade sei in den Sakramenten per modum cuiusdam defluxus. Und er fügt noch jene Worte bei, die später bei Capreolus eine so große Rolle spielen sollten: tanto minus (gratia est in sacramentis), quanto Sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum. Ähnlich: ad ea quae sunt in oppositum. Ohne einstweilen auf die hier gegebene Lehre näher einzugehen, machen wir nur auf

[1] Lib. I de Sacr. c. 4.

Digitized by Google

den Unterschied dieser Lehre mit der Darstellung in der Summa aufmerksam. In den Quaest. de Verit. wird als eigener, unmittelbarer Effekt der Sakramente die sakramentale Gnade, also analog dem ornatus oder Charakter der Sentenzen, bezeichnet. Diese sakramentale Gnade wird aber als verschieden von der heiligmachenden Gnade gesetzt. In der Summa dagegen wird ein eigener Artikel, wohl als Anhang zu a. 1 beigefügt, um diesen Gedanken abzuweisen, indem der Heilige dort lehrt, a. 2, daß die sakramentale Gnade, d. h. die durch die Sakramente vermittelte Gnade identisch sei mit der heiligmachenden Gnade, aber noch eine göttliche Gnadenhilfe zur Erreichung der Bestimmung des Sakramentes beifüge. a. 2 c. und ad 3um. Für jetzt genüge der Hinweis, daß bei der Frage über die Wirkung der Sakramente immer die heiligmachende Gnade in Frage ist. Daraus folgt, daß schon im a. 2 der Summa die nur dispositive Wirksamkeit abgelehnt wird. Im folgenden Artikel wird darum nur kurz gesagt, daß im Sakramente die Gnade enthalten sei wie die Wirkung in der Instrumentalursache, da ja die Sakramente dies bezüglich der Gnade seien. Jetzt kann der hl. Thomas sagen: ideo non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam. ad 3um. Der Unterschied zwischen Sentenzen und Summa springt zu deutlich in die Augen, als daß wir ihn noch mehr hervorheben sollten.

Der vierte Artikel: utrum sit in sacramentis aliqua virtus gratiae causativa ist nur ein Korollar der früheren. Auch hier tritt ein Unterschied zutage: In der q. 2 der Sentenzen sagt der englische Lehrer nur: propter autoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis, in der Summa dagegen folgert er aus seiner Lehre (ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae), daß im Sakramente eine virtus causativa gratiae sei. Um a. 5 noch zu übergehen, spricht Thomas im a. 6 den Sakramenten des N. B. eine virtus iustificativa zu, denen des A. B. sie aber ab.[1] Wenn wir so die ganze Quästion überschauen, müßte es der hl. Thomas geradezu darauf abgesehen haben, irrezuführen, wenn er hier unter gratia nur die sakramentale

[1] Es ist mir geradezu unbegreiflich, wie Chr. Pesch, Tractatus dogmatici VI, 68 schreiben kann: Praecipuus textus (vom Autor unterstrichen), in quo videtur S. Thomas docere causalitatem physicam, est q. 62 a. 6. Von was handeln denn a. 1. 3. 4. 5. dieser Quästion?

Digitized by Google

Gnade im Gegensatz zur heiligmachenden verstehen wollte, wie Verit. q. 27 a. 4, oder den Sakramenten unmittelbar nur die Bewirkung eines ornatus oder Charakters zuerkannte, die Gnade selbst aber effektiv nur von Gott gewirkt würde. Es kann hier nicht die Rede sein von einem nur negativen Argument, der Text spricht das positive Gegenteil der früheren Lehre aus.[1] Damit steht in Übereinstimmung die folgende q. 63, welche über den Charakter handelt, einerseits ohne mit einem Worte auch nur anzudeuten, daß er allein unmittelbare Wirkung des Sakramentes sei oder daß er — quocunque modo — die Gnade nach sich ziehe; anderseits wird, wenn wir auch auf die Überschrift der q. 62 wenig Gewicht legen wollen, obwohl Caietans Bemerkung richtig ist, die Gnade ebensogut und in gleicher Weise als eigene Wirkung der Sakramente behandelt wie der Charakter; und endlich wird als Aufgabe und Funktion des Charakters nur die Ausübung einer spirituellen Macht, also Sakramentenempfang und -Spendung genannt. Darum ist der Charakter auch nicht in der Wesenheit der Seele, wie sonst zu erwarten wäre, sondern in den Potenzen. a. 4.

Bezeichnend ist auch für unsere Frage die Lehre des hl. Thomas, daß den Konsekrationsworten des Sakramentes des Altares eine vis creata effectiva consecrationis, d. h. der substantiellen Verwandlung innewohne. III q. 78 a. 4.[2] Auch hier wird diese vis creata als bewirkende und nicht bloß disponierende Ursache bezeichnet, während in den Sentenzen den Konsekrationsworten als eigene Wirkung nur der recessus a termino a quo zuerkannt wird, für den accessus ad terminum ad quem aber nur ein

[1] Angesichts der Sorgfalt, mit welcher die anderen Lehrer und noch Thomas selbst die bloß dispositive Wirksamkeit hervorheben, mußte die Darstellung der Summa um so mehr auffallen.

[2] Sasse wendet sich l. c. I, 81 nota I a gegen die Anschauung, daß nach dem hl. Thomas die konvertierende Kraft der Konsekrationsformel nicht die Signifikation derselben, sondern eine physische Kraft sei, und zwar mit der Begründung, daß der Aquinate im folgenden Artikel (6) die Kraft der Konsekrationsworte der Kraft eines conceptus intellectus practici vergleicht. Allein im a. 6 fragt der englische Lehrer nur, ob die Aussage resp. inwiefern diese der Wahrheit entspreche, und antwortet, dies sei darum der Fall, weil diese Worte das bewirken, was sie aussprechen. Wie, das erklärt er im vorhergehenden a. 5. Warum denn immer die Ansicht des Heiligen dort suchen, wo er direkt von einer anderen Sache spricht, und den Artikel, wo er die Frage ex professo behandelt, übergehen!

Digitized by Google

disponierender Einfluß,[1] 4 d. 1 q. 1 a. 4 ad 6um; 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 5um.

Wir haben oben a. 5 der q. 62 übergangen. In diesem Artikel lehrt der Heilige, daß die virtus salutifera der Sakramente, d. h. die virtus causativa gratiae aus der Passion Christi stamme. Dieses könnte auch den Sinn haben, als ob Gott um der Verdienste Christi willen den Sakramenten diese Kraft verleihe; der Aquinate aber lehrt, daß diese Kraft von der Menschheit Christi auf die Sakramente übergehe. Daher der wichtige Satz: Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quam comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem, sicut instrumentum separatum. l. c. Einmal wird an dieser Stelle klar bezeichnet, daß das Sakrament die bewirkende (efficiens) und nicht nur disponierende Instrumentalursache der Gnade sei. Dann aber wird diese Kausalität, soweit die Wirkung inbetracht kommt, auf eine Stufe gestellt mit der Wirksamkeit des Leidens Christi. Nun bemerkt zwar Dr. Göttler, daß dem Leiden Christi nur eine dispositive Wirksamkeit zukomme. Bezüglich der Sentenzenlehre pflichten wir ohne Schwierigkeit zu; Wirksamkeit des Leidens Christi und der Sakramente gehen parallel. Darum spricht sich auch der Aquinate in den Sentenzen entschieden im Sinne einer nur dispositiven Ursächlichkeit aus mit Berücksichtigung der verdienstlichen und genugtuenden Stellung Christi. Vgl. 3 d. 19 q. 1 a. 1. Wenn er auch an dieser Stelle die Wirksamkeit des Leidens Christi als Verdienst und Genugtuung eine bewirkende (causa efficiens) nennt, so zeigt doch die Ausführung, daß dies überhaupt nicht im eigentlichen Sinne zutrifft: er solviert hier wieder nach Möglichkeit einen traditionellen Terminus, resp. eine Traditionslehre.[2] In Wirklichkeit vertritt er aber dort einen rein moralischen Einfluß.

Wie ganz anders in der Summa! Gestützt auf das Prinzip, daß die Menschheit Christi ein Instrument der Gottheit sei, d. h. daß die Kraft der mit seiner Menschheit persönlich vereinigten Gottheit dieser auch mitgeteilt werde, folgert er, daß Gott seine Gnadenwirkungen durch die Menschheit Christi als unmittelbare Instrumentalursache

[1] Die Bemerkung von Billot l. c. I ^{3}, 495, daß der Aquinate seiner früheren Lehre nicht widerspreche, wird durch den von ihm angeführten Grund nicht nur nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt.

[2] Vgl. Denifle, Luther und Lutherтum, Quellenbelege 184. 240. 129.

austeile, daß somit Christus all das, was er kraft seiner Menschheit verdient, auch in seiner Menschheit als Instrument Gottes bewirke. S. Th. III q. 19 a. 1; q. 48 a. 6. Dieser Gedanke, der übrigens nur eine notwendige Konsequenz der unio hypostatica und ein Pendant zur Lehre von der actio theandrica (cf. l. c. q. 19 a. 1 ad 1um) bedeutet, ist wohl eine der sichersten des hl. Thomas. Hat er ihn doch selbst auf einzelne Momente des Lebens Christi angewendet. So auf den Tod Christi — q. 50 a. 6, auf das Begräbnis — q. 51 a. 1 ad 2um, auf den Abstieg zur Vorhölle — q. 52 a. 1 ad 2um, auf die Auferstehung — q. 56 a. 1 c. und besonders ad 2um und 3um auf die Wundertätigkeit Christi — q. 43 a. 2. Mögen auch die Schwierigkeiten in der Durchführung dieses Gedankens zu Anfang nicht geringe sein, so ändert dies doch nichts an seiner theologischen Gewißheit, noch an der Tatsache, daß der hl. Thomas ihn vertreten hat. (Die in letzter Zeit so hervorgehobenen „Denkschwierigkeiten" dieser Lehre beruhen zum nicht geringen Teil auf mangelhaftem Verständnis oder irriger Interpretation. Darüber später.) Daß aber Thomas in der Summa dem Leiden Christi eine effektive und nicht bloß dispositive Wirksamkeit zuschreibt, ergibt sich zwingend aus den genannten Partien. Nun stellt aber Thomas die Wirksamkeit der Sakramente auf eine Stufe mit der Wirksamkeit Christi, nur mit dem Unterschiede des instrumentum coniunctum und separatum, so daß die virtus Christi quodammodo nobis copulatur[1] per susceptionen sacramentorum. III q. 62 a. 5.

Wir dürfen es somit als bewiesen erachten, daß wenigstens in der theologischen Summe an Stelle des dispositive das efficienter, effective = perfective getreten ist, d. h. daß in der Summa die Sakramente mittels der ihnen innewohenden instrumentalen Kraft nicht nur eine Disposition zur Gnade, sondern die Gnade selbst bewirken. Es möge genügen, wenn wir nur kurz darauf hinweisen, daß neben Schäzler besonders Buchberger und Reinhold durch ihre Studien zum gleichen Resultate gelangt sind, wenn auch Reinhold den Standpunkt des hl. Thomas nicht zu teilen

[1] Wenn Pohle, Lehrb. der Dogm. III, 88 sagt: „Wie das bittere Leiden des Erlösers ganz gewiß moralisch wirksam ist, so auch seine konkrete Verdichtung und Zuwendung im sakramentalen Zeichen," so ist noch beizufügen: und wie jenes auch die bewirkende Ursache unseres Heiles ist, so auch die Sakramente. Ebenso Pesch, l. c. p. 64. Sasse, l. c. I, 81.

Digitized by Google

vermag. Jedenfalls bedeuten diese beiden Monographien von neutraler Seite mehr als die Interpretation einiger irrevelanter Stellen in neueren und älteren Lehrbüchern. Schon die vornehme Ruhe der Untersuchung berührt angenehm gegenüber der Leidenschaftlichkeit an der anderen Stelle.

e) Das dispositive operari in der Summa.

e) Unser Vf. hält diesem Resultate entgegen, daß der Aquinate noch Pot. q. 3 a. 4 ad 8um von einem dispositive operari spreche, während die quaestiones de potentia „unbestritten aus der Zeit der letzten Wirksamkeit des Heiligen in Paris stammen, nur zwei Jahre vor Abfassung des dritten Teiles der Summa theologica". S. 15. Ebenso Billot l. c. I^2, 74 sq. Wir fügen sogar noch die Summa selbst bei, wo I q. 45 a. 5 gesagt wird, daß das Instrument dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Aber gerade hier zeigt sich der Unterschied. Wie in den Sentenzen unterscheidet der englische Lehrer zwischen der actio propria instrumenti und ihrer instrumentalen Kausalität. In den Sentenzen bedeutet nun das dispositive operari die Wirkung der instrumentalen Tätigkeit, d. h. das Sakrament als Instrument Gottes bewirkt nur eine dispositio ad gratiam; in der Summa aber und de Potentia kommt ein dispositive operari dem Instrumente als actio propria zu, d. h. secundum formam propriam. Unzweifelhaft klar ist dies I q. 45 a. 5 gesagt: causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris (also die virtus instrumentalis), nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.[1] Auf die Sakramente findet die Anwendung statt III q. 62 a. 1 ad 2um. Die operatio propria des Sakramentes ist in seiner significatio gegeben,[2] weil

[1] 4 d. 1 q. 1. a. 4 q. 1 dagegen heißt es: Instrumento competit duplex actio: unna quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente . . . actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non: semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum naturam sive illud sit ultima forma sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum. Auch Petrus von Tarentasia hebt l. c. scharf hervor, daß die dispositio instrumentale Wirkung des Sakramentes sei.

[2] Die Bedeutung der significatio schließt also eine virtus causativa gratiae creata nicht nur nicht aus, wie Chr. Pesch l. c. VI, 64 und Sasse l. c. I, 81 folgern wollen, sondern kraft der significatio wird das materielle

Digitized by Google

eben das Sakrament als solches in genere signi ist; die gnadenbewirkende Kraft aber in dem motus instrumentalis, welchem dann die letzte Wirkung entspricht.

Das dispositive operari der Summa ist somit etwas wesentlich Verschiedenes von jenem der Sentenzen. Ebenso verhält es sich mit der aus Pot. q. 3 a. 4 ad 8um angezogenen Stelle. Der Aquinate verweist dort selbst auf ad 7um. Dieses besagt aber, daß die Naturkräfte disponierend für die Eingießung der menschlichen Seele wirken. In gleicher Weise wirkt aber der Mensch disponierend bei der iustificatio durch die Applikation der Sakramente, d. h. des sichtbaren und bewirkenden Gnadenzeichens. Dies ist aber nicht die instrumentale, sondern eigene Leistung des Menschen.[1]

Wir schließen somit diese Untersuchung mit dem Resultate, daß in der Summa den hl. Sakramenten nicht bloß irgend eine Disposition zur Gnade, sondern die sakramentale heiligmachende Gnade mit ihren Annexen als eigentliche unmittelbare Wirkung zugewiesen wird, eine Wirkung, welche sie freilich nur mittels einer ihnen von Gott durch Christus mitgeteilten instrumentalen Kraft hervorbringen können.

Die Anwendung auf das Bußsakrament ergibt sich scheinbar von selbst. Wir sagen scheinbar; denn nicht geringe Schwierigkeiten bestehen für die Beantwortung der Frage, was nach der früheren Lehre des Aquinaten unmittelbare Wirkung des Bußsakramentes sei. Für die Summa jedoch, und dies ist für uns jetzt in Frage, ist die Antwort klar und unzweifelhaft. In III q. 84 a. 3 ad 3um schreibt der Heilige: solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit: sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive sint verba, sicut ex

Element der Sakramente Träger der instrumentalen Kraft, die das bewirkt, was die Sakramente bezeichnen. So kann Thomas sagen: „sacramenta significando causant" oder „verborum significatio est efficax in sacramentorum formis" oder „sacramenta causant quod significant — figurant".

[1] Buchberger (l. c. S. 179) in anderem Sinne: „doch darf man vielleicht gerade aus dem Umstande, daß der hl. Thomas sich daselbst noch bestimmt und ausdrücklich für die dispositio ausspricht, in der Summa aber sie mit keinem Worte mehr erwähnt, um so eher schließen, daß hier die Lehre von derselben preisgegeben ist".

Digitized by Google

supradictis patet. In ad 5um fügt er noch bei: sacramenta novae legis non solum significant sed etiam faciunt quod significant; unde sicut sacerdos baptizando aliquem ostendit hominem interius absolutum non solum significative sed etiam effective, ita etiam cum dicit: „ego te absolvo", ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Ebenso q. 89 a. 1.

Formelle Wirkung der Buße ist die Nachlassung der Sünde. Diese kann aber nicht sein ohne Eingießung der Gnade. Dadurch ergibt sich, daß durch das Bußsakrament dem Menschen die Gnade eingegossen wird; aus der Gnade fließen aber die übernatürlichen Tugenden; also werden durch die Buße die Tugenden wiederhergestellt. c. art. Dies geschieht aber eben auf die Weise, wie die Gnade mitgeteilt wird, d. h. auf sakramentale Weise — ad 1um, d. h. die Schlüsselgewalt bewirkt die Gnade effektiv, aber instrumental — ad 2um. Der Vf. urteilt, daß das Sakrament nach der Lehre des jüngeren wie älteren Thomas unmittelbar und direkt nur die contritio als letzte Disposition zur Gnade wirke, hier aber wird umgekehrt jede eingegossene Tugend als Konsequenz der Gnadenbewirkung dargestellt; ja die Buße als Tugend, d. h. (übereinstimmend mit unserem Autor) die contritio, ist Wirkung nicht des Sakramentes direkt, sondern der Gnade: nam inquantum est virtus, (poenitentia) est magis gratiae effectus (d. h. quam causa gratiae), und er schließt mit dem Resultate, quod habitus poenitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum poenitentiae causatur — ad 1um. Virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen — ad 2um. Wir kommen auf die Art der Bewirkung der Reue noch ausführlich zu sprechen; einstweilen möge es genügen, festzustellen, daß nach der Summa das Sakrament der Buße effektiv die Gnade mit ihren Tugenden hervorbringt.

L. Billot.

Wir müssen an dieser Stelle notgedrungen ausführlich auf L. Billot Rücksicht nehmen, da er den eigentlichen Hintergrund für die Anschauung unseres Verfassers bildet. L. Billots Theorie erklärt sich am besten an der Hand der von ihm beigebrachten Gründe, die uns hier um so mehr interessieren, als sie dem hl. Thomas entnommen sein sollen. Billot geht aus von dem Wesen des Sakramentes

Digitized by Google

als Signum. Das Signum als solches ist aber etwas Intentionelles, nur für den beachtenden Geist Existierendes — faciendo aliquid aliud in cognitionem venire. Dies geschieht teilweise ex natura rei, teilweise infolge Verfügung und Bestimmung eines resp. des Verstandes, der etwas als Zeichen verwendet, wie es z. B. mit dem gesprochenen Worte der Fall ist. Insofern sagt B.: signa sunt instrumenta intentionalia, ex propria quidem virtute speciem sui sensibus ingerentia, ex virtute ante instrumentali, reconditas intellectus conceptiones notificantia (l. c. I², 59). So sind auch die Sakramente Zeichen, aber mit einer Bedeutung, die über ihre natürliche Kraft hinausliegt. Diese Bezeichnung kommt ihnen aber nicht nur spekulativ, sondern praktisch zu, d. h. „secundum quod subsunt et deserviunt imperio intellectus sub motione voluntatis, non solum ingerunt notitiam conceptae ordinationis, sed et ipsam ordinationem quam significant, exterius imponunt". Ferner: Als signum practicum — „non tantum notificat, sed ultra hoc causat passivam ordinationem qua subiectum in certa functione, certove munere vel iure . . . constituitur". l. c. p. 60. Das Zeichen bewirkt demgemäß nur etwas Intentionelles; denn die „propria operatio signorum inquantum huiusmodi est ordinis intentionalis" und die „operatio instrumentalis" muß ebenso „semper ad aliquid quod in eodem pariter ordine claudatur (pertinere)" l. c. I², 61. 120. Wie ist nun das Zeichen Ursache der physischen Form? Insofern als die „forma intentionalis se habet ut quaedam dispositio de se exigens atque appellans formam physicam" l. c. p. 61. So sind also die Sakramente Zeichen, nicht nur mittels ihrer eigenen Natur, sondern auch vermöge der Einsetzung Christi. Sie bezeichnen aber unmittelbar nur das res et sacramentum l. c. I, 98. 113, also den Charakter oder bei den nicht charakterisierenden Sakramenten das Entsprechende, z. B. bei der Ehe das vinculum coniugale, beim Priestertume die geistliche Gewalt. Aber auch dieses wird nicht so sehr als Realität, sondern eben als etwas Intentionales, z. B. certa deputatio hominis ad functiones cultus Dei in religione christiana bezeichnet. Dieser Gegenstand der Bezeichnung wird der ornatus animae genannt und ist eigentliche, unmittelbare Wirkung des Sakramentes. Im Verhältnis zur Gnade selbst ist er ein von Gott durch die Sakramente der Seele verliehener Titel — titulus —, ein Anrecht zur Gewinnung der Gnade,

Digitized by Google

die daraufhin von Gott eingegossen wird, titulus exigitivus. In dieser Weise verleihen die Sakramente die Gnade.

Die äußere Verwandtschaft dieser Lehre mit den früheren Anschauungen des Aquinaten springt in die Augen; aber innerlich trennt sie doch eine tiefe Kluft, und mit der Summa steht diese Lehre in grellem Widerspruch. Trotz des Widerspruches des Vf.s (I^2, 120) reduziert diese Hypothese die Sakramente auf die Funktion eines Signums. Der Ausdruck Sacramenta sunt instrumenta intentionalia ist völlig gleichwertig mit: sunt signa instrumentalia, wie aus den angeführten Worten klar hervorgeht. Daß sie signa practica sind, ändert die Sachlage nicht wesentlich; jedenfalls wollten dies auch jene mittelalterlichen Gegner des hl. Thomas behaupten. Das Attribut „practicum" besagt eben nur, daß das Signum aliquid faciendum bezeichne (vgl. über scientia practica I q. 14 a. 16; Ver. q. 2 a. 8; q. 3 a. 3), nicht aber bewirken sie dieses. Daß das Zeichen ein Anrecht (titulus exigitivus) verleiht, übersteigt nicht die Funktion eines Zeichens, wie der hl. Thomas ausdrücklich behauptet, III q. 62 a. 1.

Der hl. Thomas bringt für die alte Ansicht, welche die Sakramente nur als Zeichen wirken läßt, das Beispiel von einem Denare, über dessen Präsentierung nach staatlicher Anordnung eine bestimmte Ware ausgefolgt wird. l. c. Das gleiche Beispiel kann auch für die Theorie von Billot gelten. Jedes staatliche Geldstück oder Wertzeichen gibt ein Anrecht (titulus exigitivus) auf etwas und zwar auch als instrumentum intentionale practicum, mag auch die nähere Art und Weise der Übertragung dieses Anrechtes eine andere sein als bei den Sakramenten. Daß den Sakramenten nun eine solche Funktion zukommt, darüber besteht kein Zweifel; daß sie aber nur auf diese Art wirken sollen, heißt sie zu bloßen Zeichen, „Gnadenzeichen", im analogen Sinn zu „Wertzeichen", machen. Jedenfalls wären sie in diesem Falle nicht Ursachen, geschweige denn bewirkende Ursachen, wie Billot will, der Gnade, mögen sie auch in einem weiteren, übertragenen Sinn so benannt werden können, wie man z. B. sagen mag, die Anbringung einer Briefmarke sei die Ursache der Beförderung des Briefes.

Ferner sehen wir bei dieser Fassung der Lehre noch weniger als beim hl. Thomas einen Grund zur Annahme eines solchen titulus oder ornatus. Wenn dieser nur die Funktion hat, der Seele einen objektiven, intentionellen

Digitized by Google

Anspruch auf die Gnade zu verleihen, so ist er absolut überflüssig, weil dieser Anspruch eben schon mit der Setzung, resp. Anwendung des Sakramentes gegeben ist. Dem Sakramente müssen wir eine solche gnadenvermittelnde und -versichernde Funktion kraft der Einsetzung Christi auf Grund der Glaubensquellen zuerkennen; kein theologischer Grund berechtigt uns aber, diese Funktion auch einem anderen agens zuzuweisen. Um wieviel weniger geht es an, die Funktion des wahren Sakramentes auf das res et sacramentum zu übertragen und so die eigene Bedeutung und Kraft des offenbarungsmäßigen Sakramentes zu schmälern!

Der hl. Thomas hatte, wie wir sahen, schwerwiegende theologische Gründe für seine Anschauung, ganz abgesehen von der Autorität der „magnorum", wie Bonaventura sie nennt. Billot reflektiert aber auf keines der oben beleuchteten Motive. Aber auch seine eigenen Motive aus dem hl. Thomas, bezw. der Summa sprechen, selbst in der irrigen Interpretation des Vf.s, nicht für seine Hypothese. Das erste Motiv soll die Interpretation des Terminus „esse intentionale" als Bezeichnung der virtus causativa gratiae bieten. Wir geben nun gern zu, daß „esse intentionale" beim hl. Thomas auch für „ens rationis" gebraucht wird. Aber von einem ens rationis kann bei einem Sakramente nicht die Rede sein, weil dieses eben nur in einem denkenden Verstande vorkommen kann. Wenn Thomas der in den Sakramenten wirkenden virtus causativa gratiae ein esse intentionale zuschreibt, so ergibt sich der Sinn aus den anderen Bezeichnungen, wie esse fluens, forma incompleta in esse naturae III q. 62 a. 3, esse incompletum l. c. ad 3um, actus imperfectus l. c. a. 4 und ad 1um, esse transiens l. c., sicut motus l. c., ad 2um, reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae l. c. Das esse intentionale ist gleichzusetzen mit dem esse fluens vel transiens ex uno in aliud, indem es nicht die Gnade selbst, sondern die die Gnade bewirkende Kraft ist. Ebensowenig beweist die Benennung „spiritualis virtus". Billot l. c. I^{2}, 59. Dieses heißt hier nicht „gedanklich", sondern „geistig". Das Beispiel von dem sinnenfälligen Wort als Träger eines Gedankens ist doch offenbar nur eine übrigens sehr treffende Analogie.[1]

[1] Was der Terminus „virtus spiritualis" bedeutet, ergibt sich aus den Worten des Einwandes, die lauten: virtus gratiae causativa est spiritualis: sed in corpore non potest esse virtus spiritualis: neque ita quod sit propria

Digitized by Google

Wie sich dem hl. Thomas in der ganzen q. 62 um eine Bewirkung der Gnade durch die Sakramente als causae efficientes handelt, so muß auch jene die Gnade bewirkende Kraft eine reale, physische sein.

Auf die spezielle Bußlehre Billots kommen wir an anderer Stelle zu sprechen. Wir glauben im allgemeinen nur noch beifügen zu sollen, daß im Grunde genommen sich diese Theorie wenig und kaum zu ihren Gunsten von der Lehre der rein moralischen Kausalität unterscheidet. Historisch dürfte sie außerdem jener vom Aquinaten referierten und zurückgewiesenen Meinung beigesellt werden (cf. 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 2), welche die virtus causativa des zur Gnade disponierenden ornatus als Relation bezeichnet, nur daß B. diese Relation als eine moralisch-juridische auffaßt.

Übrigens stehen wir nicht an, die Virtuosität anzuerkennen, mit welcher Billot seine These verficht. Allein auch bei ihm steht im Hintergrunde als Motiv die Furcht vor der verrufenen Lehre von der physischen Kausalität der Sakramente. Unsere Darstellung würde daher unvollständig sein, wenn wir den Gründen der Abneigung gegen diese Lehre nicht nachspürten. Wären diese behoben, so würde kaum mehr jemand beim hl. Thomas eine andere Doktrin finden oder finden wollen, wie es heute leider noch in weiten Kreisen der Fall ist.

II. Die physische Wirksamkeit.

Wir behaupteten oben (I, c.), daß eine der Ursachen der Sinnesänderung des Aquinaten sein tieferes Eindringen in das Wesen der Instrumentalursache war. Ebenso glauben wir aber auch nicht zu irren, wenn wir der Anschauung sind, daß Mißverständnisse über die Art der instrumentalen Mitwirkung der Sakramente in der Verleihung der Gnade zu einem großen Teil die Quelle jener „Denkschwierigkeiten" bilden, die man der Lehre der „physischen" Wirksamkeit der Sakramente entgegenhält. Wir haben bisher diesen Ausdruck beinahe ängstlich vermieden und zwar aus zwei Gründen. Mag nämlich dieser Terminus auch noch so sehr seine innere und historische Berechtigung

ei quia virtus fluit ab essentia rei . . neque ita quod recipiat eam ab alio: quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Hier ist „spirituale" doch offenbar = immateriale. Wie soll übrigens in der Sprachweise des englischen Lehrers „virtus causativa gratiae" mit ihren Seinsattributen die intentionelle Funktion des sakramentalen Signums bedeuten?

Digitized by Google

haben, so liegt doch der Ausdruck, daß die Sakramente die Gnade bewirken und ihnen eine gnadenwirkende Kraft zukommt, unserem Verständnisse näher und deckt sich auch sprachlich mit den Worten des Aquinaten — causare gratiam — virtus causativa gratiae. In der Sache ist freilich kein Unterschied. Anderseits ist der Ausdruck „physische Kausalität", besonders inbezug auf die Sakramente, schwereren Mißverständnissen ausgesetzt, resp. tatsächlich unterworfen. Eine kurze Erklärung wird darum an dieser Stelle nicht unangebracht sein.

Der hl. Thomas bezeichnet wohl am treffendsten die subjektive Mitwirkung des Instrumentes zur Hervorbringung des Haupteffektes mit den Worten: causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. I. q. 45 a. 5. In der Sakramentenlehre gibt Thomas den gleichen Lehrsatz, nur verkürzt, wieder: (instrumentum) non perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam. III q. 62 a. 1 ad 2um. In diesem Gedanken ist in nuce die ganze Lehre von der Instrumentalursache enthalten, wie eine kurze Exposition zeigt.

Wir haben beim Instrumente zu unterscheiden: 1. eine ihm selbst eigene Aktion oder Funktion — secundum formam propriam, d. h. eine Funktion, die ihm, sei es kraft oder nach seiner eigenen Natur, zukommt. So z. B. seine physikalischen, chemischen, also natürlichen Funktionen oder aber seine Funktion als Zeichen, sei es als natürliches oder arbiträres (ex institutione) Zeichen. Diese eigene Tätigkeit des Werkzeuges hat die Aufgabe, daß sie dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Der hl. Thomas läßt es unbestimmt, ob dieses dispositive operari objektiv oder subjektiv zu denken sei; es sind eben beide Fälle möglich. Notwendig ist aber immerhin, daß die eigene Tätigkeit für den Haupteffekt als Disposition fungiere: schafft das Instrument, wie wir gewöhnlich sehen, im Objekt eine Disposition für die Schlußwirkung, so ist diese Funktion klar gegeben; aber, wenn auch für den ersten Blick weniger einleuchtend, doch um so wirksamer, ist die Disposition von seiten des Subjektes. Diese kann nämlich nur so gedacht werden, daß das Instrument die intendierte Wirkung nicht zwar durch Bewirkung einer Disposition im Objekt, sondern unmittelbar durch seine Tätigkeit modifiziert. Da aber

Digitized by Google

die Wirkung immer im Verhältnis zur wirkenden Kraft gesetzt wird und hier keine weitere Beschränkung von seiten des aufnehmenden Subjektes eintritt, — so muß also die eigene Tätigkeit des handelnden Subjektes irgendwie die bewirkende Tätigkeit oder Kraft der Hauptursache modifizieren.[1] Der Haupteffekt unterliegt also auf jeden Fall einer Modifikation von seiten der dem Instrumente von sich aus eigenen Tätigkeit. Die Art dieser Modifikation hängt ab von der Art der dem Instrumente eigenen Tätigkeit. So ist endlich dieses dispositive operari, resp. die actio propria instrumenti der Grund und Maßstab, warum und inwieweit das Instrument an der Kraft und Tätigkeit einer höheren Ursache instrumental teilnimmt — participat actionem superioris agentis . . . inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur. Dieses ist der Grund der Teilnahme; denn sonst, so argumentiert der Aquinate, wäre die Verwendung eines Instrumentes überhaupt unnütz und besonders wäre kein Grund gegeben für die Verwendung verschiedener und bestimmter Instrumente. l. c. So aber kommt dem Instrumente eine maßgebende Bedeutung zu, indem dasselbe, absolut oder aus freier Wahl Gottes, der des Instrumentes nicht wie wir bedarf, das allgemeine Wirken Gottes auf eine bestimmte Art, Person und Zeit usw. determiniert. Hat Gott einmal irgend eine Tätigkeit eines Geschöpfes zu einer solchen Funktion bestimmt, so wird eben, so oft alle Bedingungen erfüllt sind, auch die Teilnahme am Wirken Gottes erfolgen. Diese eigene Tätigkeit ist aber auch Maßstab für die Teilnahme am Wirken

[1] Reinhold wendet ein, daß nach dieser Auffassung das Argument des hl. Thomas gegen die Mitteilbarkeit der schöpferischen Tätigkeit an eine Kreatur nicht mehr schließe. S. 75 f. Dagegen machen wir aufmerksam, daß immer noch eine doppelte Unmöglichkeit bleibt und darum das Argument schließt. Erstens besteht eine Unmöglichkeit von seiten der actio propria instrumenti. Diese als geschöpfliche Tätigkeit setzt ein Subjekt voraus, das Gegenstand seiner Tätigkeit sei. Dieses fehlt aber bei der Schöpfung aus Nichts; also kann das Instrument inbezug auf den Effekt der Schöpfung keine Tätigkeit ausüben und so auch nicht dispositive operari ad effectum principalis agentis; diese dispositiva operatio ist aber unerläßlicher Grund zur Anteilnahme an der Tätigkeit Gottes. Ein Geschöpf kann also zur Schöpfung nicht mitwirken.

Die andere Unmöglichkeit besteht von seiten der instrumentalen Kraft. Diese wird durch die Aufnahme in ein Geschöpf auch selbst dahin modifiziert, daß sie nur in Abhängigkeit und unter Voraussetzung eines potenziellen Subjektes wirken kann, d. h. nur aus der Potenz in Akt überführen und so nicht mehr aus Nichts erschaffen kann. Vgl. De potentia; q. 3 a. 4. Capreolus, Defensiones, II d. 1 q. 3 ed. Paban et Pègues.

Digitized by Google

der höheren Ursache, weil sie eben die zu setzende Wirkung bestimmt oder modifiziert, aber zu dem Zwecke auch notwendig die in ihm wirkende höhere Kraft. Die dem Instrumente eigene Tätigkeit begründet und bemißt somit die Teilnahme an der Tätigkeit der höheren Ursache, und darin liegt die aktive und notwendige Mitwirkung des Instrumentes aus Eigenem. Damit kommen wir zum zweiten Element.

2. Wir haben nämlich beim Instrumente eine zweite Tätigkeit zu unterscheiden, nämlich jene, wodurch es formell und unmittelbar seine Wirkung hervorbringt, z. B. die Schriftzüge beim Schreiben. Denn die Schlußwirkung ist auch Wirkung des Instrumentes; sonst wäre dieses nicht Instrument, sondern etwa Durchgangspunkt oder Bedingung für die Tätigkeit des Hauptagens. Der hl. Thomas verlangt deshalb nachdrücklich, daß die Tätigkeit, wodurch der Haupteffekt gesetzt wird, aus der Potenz des Subjektes hervorgehe. De Potentia q. 3 a. 4. Da nun das Instrument durch die ihm entsprechende Tätigkeit diese Wirkung nicht erzielen kann, da es dann causa principalis wäre, so muß es eben, wie der Aquinate sagt, die Tätigkeit der causa superior in sich aufnehmen — participat actionem principalis agentis. Diese Tätigkeit, insofern sie Ursache der intendierten Wirkung ist, muß also eigene Tätigkeit des Instrumentes werden, m. a. W. es muß das Subjekt und Instrument jene Tätigkeit ausüben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird — perficit instrumentalem actionem.[1] Diese eigene Tätigkeit muß der Tätigkeit der Hauptursache proportioniert sein. Damit aber das Instrument diese Tätigkeit ausüben kann, muß in ihm eine entsprechende Kraft vorhanden sein. Diese Kraft muß einerseits der zu setzenden Wirkung proportioniert sein, anderseits von der Hauptursache auf das Instrument[2] übergehen, ohne indes Bestandteil von dessen Natur zu werden. Wenn man mit Suarez im Instrumente keine entitativ aufgenommene Kraft annehmen will, sondern nur ein Wirken

[1] Es bedeutet eine arge Verkennung des Gedankens des hl. Thomas, wenn man behauptet, die virtus superaddita könne nur eine bloße Modifikation usw. der eigenen Tätigkeit sein. Dieße Forderung hebt den Instrumentbegriff geradezu auf.

[2] Dies hindert aber nicht, daß die instrumentale Tätigkeit aus der Potenz des Subjektes hervorgehe, da die Kraft immerhin nach Art einer Form dem Instrumente inhäriert.

Digitized by Google

der Hauptursache (-Gottes) im Instrument, so wird die Tätigkeit nie eine Tätigkeit des Instrumentes.

3. Endlich bilden aber diese beiden Tätigkeiten, resp. die ihnen entsprechenden Kräfte — eigene und instrumentale — eine konkrete Einheit. Ihre entitative Verschiedenheit bleibt natürlich bestehen, aber die dem Instrumente nach seiner Natur eigene Tätigkeit wird Träger der instrumentalen Tätigkeit, zumal beide, jede in ihrer Art, auf dieselbe Wirkung hingeordnet sind.

Wenden wir diese Prinzipien nun auf die Sakramente an. Welches ist erstens die dem Sakramente seiner Natur nach eigene Tätigkeit? Das hängt davon ab, was das Sakrament ist und in welcher Beziehung es Instrument sein soll. Jedes Instrument wird ja in einer bestimmten Richtung als solches verwendet. Das Sakrament ist nun seinem Wesen nach Zeichen (in genere signi) und zwar der Gnade. Wohl besteht es aus sinnenfälligen Dingen und Handlungen mit bestimmten natürlichen Eigenschaften, wie z. B. der Flüssigkeit des Wassers, der Tonhöhe der ausgesprochenen Taufformel usw., aber insofern ist das Wasser und die Worte der Taufformel nicht Sakrament, sondern nur insofern diese sinnlichen Elemente etwas, d. h. die Gnade resp. die Taufgnade bezeichnen. Das Sakrament ist also wesentlich Zeichen. Seine ihm nach seinem eigenen Wesen zukommende eigene Funktion kann darum nur die Bezeichnung der Gnade (significatio) sein. Wie freilich das Wesen des Sakramentes als Zeichen die physische Wirklichkeit der Elemente nicht ausschließt, sondern voraussetzt und auf ihr beruht, so setzt auch die Signifikation dieselbe voraus und ruht auf der physischen d. h. natürlichen Funktion der sinnenfälligen Elemente. Nun könnte man denken, die Signifikation, d. h. die ganze Funktion als Zeichen komme den Sakramenten nicht aus eigener Natur zu. Darum nennt ja Billot jene instrumenta intentionalia, was wir gleichbedeutend mit signa instrumentalia gesetzt haben. Wir wollen über die Berechtigung dieses Ausdruckes nicht streiten, die Sache, um die es sich handelt, wird gewöhnlich signum arbitrarium genannt. Daß das Taufwasser die Reinigung der Seele von dem Schmutze der Erb- und Todsünde bezeichnet, kommt ihm gewiß nur kraft der Einsetzung und Verfügung Christi zu, also arbiträr (= abhängig vom freien Willen Christi) und, wenn man will, instrumental. Aber es handelt sich in

Digitized by Google

unserer Frage nicht darum, welches die dem Wasser eigene Funktion sei, sondern welches die eigene Funktion des Sakramentes der Taufe sei. Das Taufwasser, seine Aufgießung, die Taufformel bilden aber das Sakrament, insofern und insoweit als sie die Gnade bezeichnen. Somit ist klar, daß die dem Sakramente eigene Funktion nur seine Signifikation sein kann. Von diesem Gedanken geht auch Billot aus, nur verkennt er den wesentlichen Umstand, daß die Bezeichnung noch eigene Funktion des Sakramentes, wenn auch nicht von dessen Elementen nach ihrer physischen Seinsweise, ist. Wir betonen dies darum so stark, weil es den Anschein hat, als ob da und dort die physische Wirksamkeit der Sakramente als physisches Wirken aufgefaßt würde im Sinne einer chemischen oder mechanischen Tätigkeit der sakramentalen Elemente, wie z. B. die rein mechanische Reinigungsarbeit des Wassers oder das mechanische Aufschlagen der Töne, resp. Luftschwingungen der Absolutionsformel. All dies ist zwar materielles Substrat, aber nicht das Wesen, noch die Funktion des Sakramentes. Unsere Untersuchung muß aber erklären, wie die Sakramente Ursache der Gnade seien. Die einzig formell in Betracht kommende Funktion ist also die Signifikation.

Dieser Signifikation muß darum zweitens auch die Aufgabe zufallen, im oben angegebenen Sinne dispositive operari ad effectum principalis agentis. Wie wirkt nun das Zeichen dispositive? Einerseits gewiß, wie Billot will, objektiv intentional. Das Sakrament bezeichnet ja eine bestimmte Gnade, als einer bestimmten Person im Zeitpunkte der Anwendung zuwendbar. So gibt das Sakrament auch wirklich dem Empfänger einen titulus exigitivus, ein Anrecht auf eine bestimmte Gnade, da eben Christus gewisse Sachen und Handlungen als Sakramente mit dieser Funktion ausgestattet hat. Nur stehen wir so noch immer beim Sakramente als Zeichen, resp. bei der eigenen Funktion des Sakramentes. Diese wirkt aber auch dispositiv für die Bewirkung der Gnade. Diese zweite Beziehung ergibt sich klar daraus, daß das Sakrament kraft seiner Bezeichnung das allgemeine Gnadenwirken Gottes zu einem spezifischen determiniert, z. B. auf die Taufgnade oder die Nachlassung der Sünden mit bestimmten sakramentalen Beignaden. Überdies lenkt sie die Gnade Gottes auf bestimmte Personen usw. Die Signifikation der Sakramente

Digitized by Google

ist sohin nicht, wie Reinhold einwendet (S. 75), ohne Bedeutung und Einfluß für die rechtfertigende und heiligende Tätigkeit Gottes, so wenig als es belanglos ist, wer die Gnade des Sakramentes empfange, oder welche Gnade, resp. welchen Charakter. Natürlich modifiziert das Sakrament das Gnadenwirken Gottes nicht aktiv, sondern nur passiv, indem Gott nach Maßgabe des Sakramentes wirkt.

Da nun aber drittens die Sakramente die Gnade nicht nur bezeichnen und insofern die Wirksamkeit Gottes bestimmen sollen, sondern die Gnade auch als Ursachen verleihen sollen, so müssen sie auch dieser gnadenwirkenden Tätigkeit Gottes teilhaftig werden, und zwar insofern sie ihre eigene Funktion ausüben. Sie müssen der Wirksamkeit Gottes teilhaftig werden, sonst wären sie eben nicht Ursachen der Gnade, würden diese nicht enthalten, noch verleihen. Insofern sie ihre Funktion ausüben, müssen sie auch bewirken, was sie bezeichnen; denn Gott hat sie zu Ursachen dessen erhoben, was sie bezeichnen. So muß also den Sakramenten von Gott eine Wirksamkeit mitgeteilt werden, welche jene bezeichneten Gnaden hervorbringt.

Daraus folgt, daß in den Sakramenten eine gnadenwirkende Kraft sein muß — virtus causativa gratiae. Gottes Tätigkeit selbst kann nicht Tätigkeit des Sakramentes werden; zu eigener Tätigkeit und Leistung ist aber eine der Wirkung entsprechende Kraft notwendig, also in den Sakramenten eine die Gnade bewirkende Kraft. Diese Kraft kann natürlich nicht etwas Intentionelles im Sinne eines ens rationis oder titulus oder significatio sein, sondern muß wie die Wirkung, die Gnade, eine reale Entität sein und übernatürlich. Aber weil sie nicht Bestandteil der Natur des Sakramentes wird, also etwa des Wassers usw., sondern nur ein vorübergehendes Sein besitzt, wird sie als ein esse intentionale, fluens, incompletum usw. bezeichnet. Immerhin ist sie eine reale Entität, also in scholastischer Ausdrucksweise eine physische Kraft. Der Gegensatz „moralisch“ würde besagen, daß sie nur eine moralische Bedeutung oder einen intentionellen Einfluß vorstelle, etwa wie der titulus exigitivus bei Billot. Diese in den Sakramenten wirksame Kraft bringt die Gnade hervor, bewirkt die Gnade. Sie ist selbst bestimmt und bemessen nach der verschiedenen Bezeichnung der Sakramente und bewirkt so immer nach Inhalt, Zeit und Person,

Digitized by Google

wie und was das jeweilige Sakrament bezeichnet. Dieses nun, daß in den Sakramenten eine die Gnade bewirkende Kraft existiert und so die Sakramente als bewirkende Ursache die Gnade hervorbringen, nennt man die physische Kausalität der Sakramente. Wir können also den Satz: die Sakramente sind physische Ursachen der Gnaden deutlicher und bestimmter wiedergeben mit: die Sakramente bewirken (efficiunt) mittels einer ihnen mitgeteilten übernatürlichen Kraft die Gnade, die sie bezeichnen.

Auf diese Weise wird das Sakrament (causa instrumentalis) der Wirksamkeit Gottes teilhaftig (participat actionem causae superioris), insofern (inquantum) es nach der ihm eigenen Signifikation (per aliquid sibi proprium) einen bestimmenden, dispositiven Einfluß auf das Gnadenwirken Gottes ausübt (dispositive operatur ad effectum principalis agentis). Wir haben zwei unter sich verschiedene Tätigkeiten: die eine, die Signifikation, als eigene Funktion des Sakramentes, die andere, die effektive Bewirkung der Gnade, als instrumentale Funktion. Beide Funktionen sind miteinander zu einer Einheit verbunden, indem die virtus causativa gratiae eben das bewirkt, was das Sakrament bezeichnet; indem ferner beide Funktionen Tätigkeiten desselben Subjektes sind und indem endlich die eigene Funktion Grund, Maßstab und Träger der instrumentalen ist. So resultiert endlich eine Tätigkeit, aber eine kombinierte.

Dies ist in großen Zügen die Lehre von der sog. physischen Kausalität der Sakramente nach dem hl. Thomas, wie er sie in der Summa vertritt als Folgerung der Verbindung des Dogmas, daß die Sakramente Ursachen der Gnade, mit einem geläuterten Verständnis der Instrumentalursache.

Die meisten der in unseren Tagen gegen die physische Kausalität der Sakramente erhobenen Bedenken gründen sich nun unseres Erachtens auf ein Mißverständnis dieser Lehre, besonders inbezug auf die instrumentale Funktion der Sakramente. Vor allem scheint die Bemerkung nicht überflüssig zu sein, daß nicht das sakramentale Zeichen, aber auch nicht die sakramentalen Elemente nach ihrem eigenen physischen Sein und Wirken die causa physica, d. h. die bewirkende Ursache der Gnade sind. Die bewirkende Ursache ist vielmehr die diesen Elementen, resp. dem Sakramente mitgeteilte, übernatürliche virtus

Digitized by Google

causativa gratiae, die der hl. Thomas als instrumentale Kraft bezeichnet. Es ist z. B. nur auf Grund dieses Mißverständnisses erklärlich, wenn Prof. J. Pohle, um uns an diese neueste Erscheinung zu halten, dahin argumentiert, daß die Form oder auch die Materie der Sakramente im Augenblicke der Wirksamkeit derselben bereits vorübergegangen sei, also nicht mehr existiere. Nun könne aber nichts physisch wirken, was physisch nicht existiert. Lehrbuch der Dogmatik, III, 81. Ebenso Chr. Pesch, l. c. VI, 61. Sasse, l. c. I², 75. Reinhold l. c. 81 f. etc. Noch deutlicher wird dies durch folgendes. Auf die Lehre der Thomisten, daß die Verursachung der Gnade an die Vollendung des letzten Wortes, bezw. der letzten Silbe gebunden sei, bemerkt Prof. Pohle: „Warum nicht an den letzten Buchstaben? Denkt man diesen Gedanken bis zu Ende, so müßte man eigentlich der letzten Luftwelle, welche aus dem Munde des Spenders strömt, die physische Verursachung der Gnade zuschreiben.“ l. c. S. 81. Ebenso Chr. Pesch, l. c. p. 62: ergo in hac undulatione aeris est integra (!) virtus Sacramenti. Diese Erklärungsweise findet er ungebührend, ja, mit Vasquez, lächerlich. l. c. p. 62 sq. Auch wir finden eine solche Erklärung lächerlich, nur vertreten wir sie nicht. Es ist eigentlich eine etwas starke Zumutung, wenn man den Thomisten die Lehre aufbürden will, daß die Schwingung eines Luftmoleküls die Gnade im Herzen eines Sünders bewirke! Die thomistische Lehre ist denn doch deutlich genug, daß nämlich nicht die materiellen Elemente des Sakramentes aus eigener Kraft die Gnade bewirken, sondern eine in ihnen wirkende, höhere Kraft. Wenn z. B. Pesch diese nicht annimmt, so darf er doch bei Beurteilung der thomistischen Lehre nicht vergessen, daß diese jene lehrt.

Aus der nämlichen Verkennung des eigentlichen Sinnes der „physischen Kausalität“ fließen auch die Einwendungen, daß bei den Sakramenten die Bedingungen für eine physische Wirksamkeit fehlen. So Chr. Pesch, l. c. p. 62; Sasse l. c. I, 75. Prof. Pohle verweist auf den Fall einer Eheschließung unter Abwesenden durch einen Prokurator hin. „Wird ein nüchtern (!) Denkender,“ so ruft er aus, „zugeben wollen, daß der allgegenwärtige Gott das Jawort der Braut in S. Franzisko auf die Seele des Bräutigams in Berlin physisch (sic) einwirken lasse (und umgekehrt), trotz der ungeheueren Entfernung der Kontrahenten?“ l. c. S. 81 f.

Digitized by Google

Hier wird vorausgesetzt, daß die Elemente der Sakramente physisch, d. h. mechanisch wirken müssen. Wir haben aber gezeigt, daß die eigene Funktion des Sakramentes seine Signifikation ist. Diese Signifikation erfordert nun zuweilen, sei es aus der Natur der Sache, sei es über Anforderung Christi, eine mechanische Wirkung der sakramentalen Elemente. So muß das Taufwasser den Täufling berühren, weil die Bezeichnung der Sündenabwaschung auf einer wirklichen Abwaschung ruht. Eine solche natürliche, physische Wirksamkeit ist somit nur dort und nur insoweit notwendig, als die Bezeichnung es erfordert. Darum kann ein Abwesender auch nicht getauft werden. Wo aber die Bezeichnung es nicht erfordert, braucht eine physische Einwirkung der Form auf den Empfänger auch nicht einzutreten. So ist z. B. auch nicht erfordert, daß die Absolutionsworte das Trommelfell des Pönitenten mechanisch in Bewegung setzen. Das Zeichen der Freisprechung ist durch die Aussprache des Priesters, wie z. B. des Richters, genügend gegeben. Ebensowenig braucht der allgegenwärtige Gott das Jawort der Braut in S. Franzisko über Land und Meer nach Berlin wirken zu lassen. Es genügt, daß es in Berlin die in S. Franzisko gegebene Einwilligung der Braut zum Ausdrucke bringe, was auch in S. Franzisko geschehen kann, zumal in Gegenwart des Prokurators. Ähnliches gilt von anderen Einwänden in dieser Richtung.

Chr. Pesch führt das Argument im umgekehrten Sinne aus, indem er dem sakramentalen Zeichen als solchem (formaliter ut signum) überhaupt eine physische Existenz abspricht. l. c. VI, 62. Allein hier haben wir einfach eine Verwechslung von signum und significatio. Die Bezeichnung ist wohl etwas Geistiges, Intentionelles, das Zeichen jedoch selbst ist sinnenfällig, physisch real. Auch ist nicht die Bezeichnung, sondern das Zeichen Sakrament. Wenn Pesch ferner sagt, daß das Zeichen qua signum nur per intentionalem apprehensionem agentis wirken könne, also auch die Sakramente, so wird überdies noch vorausgesetzt, daß die Sakramente nur als Zeichen Ursachen der Gnade seien. Wenn aber Billot, wie oben referiert wurde, meint, die virtus instrumentalis müsse in eodem genere mit der actio propria des Instrumentes sein, so beweist dies nur, daß die aus Christi Einsetzung resultierende Significatio ebenso intentional ist, wie die natürliche, während die die Gnade bewirkende Kraft ebenso ein reales Sein, wie die sakramentalen

Digitized by Google

Elemente sein wird. Weiterhin ist die Forderung Billots arbiträr.

Damit kommen wir aber zur Frage nach der virtus causativa gratiae. Gegen die Annahme einer solchen im Sinne einer realen Kraft argumentiert Sasse l. c. I, 82 wie folgt: S. Thomas constanter docet sacramenta habere virtutem instrumentalem conferendi gratiam quatenus a Deo ad hunc effectum mota sunt. Hanc autem motionem reponit in sola divina ordinatione et institutione. Und Chr. Pesch l. c. VI, 64 fügt noch bei: Atqui ordinatio, benedictio, institutio sunt motus non physicus, sed moralis. Selbstverständlich ist die Segnung und Verfügung Gottes ein moralischer Akt, aber sollte sie es nicht vermögen, dem Sakramente eine wirkliche Kraft zu verleihen? Mag also die Existenz der virtus causativa gratiae vom Willen Gottes abhängig sein, so folgt doch nicht, daß sie allein im Willen Gottes bestehe. Solche Argumente sind doch etwas zu durchsichtig. Die Deutung einer anderen Stelle durch Billot haben wir bereits oben besprochen. S. 435. Reinhold wendet ein, l. c. S. 65 ff., daß gegen die Möglichkeit einer solchen Kraft, wenn sie physisch inhärieren soll, die wesentliche Improportion zwischen Geistigem und Körperlichem spreche. Allein diese wesentliche Improportion besteht nur zwischen vollkommen geistigen und körperlichen Substanzen, d. h. eine in sich vollständige geistige Substanz kann kein körperliches Akzidens (oder Mitsubstanz) aufnehmen noch Teilsubstanz oder Akzidens einer Körpersubstanz werden. In diesem Sinne ist das Prinzip sicher. Handelt es sich jedoch um eine geistige Teilsubstanz oder gar um ein Akzidens, so wäre das Prinzip zu beweisen; denn diese beiden sind, eben ihrer Unselbständigkeit wegen, ihrem Wesen nach auf eine andere Substanz hingeordnet. Es fragt sich dann, ob diese andere Substanz nur eine geistige sein kann. Für eine Teilsubstanz haben wir nun einen Beleg an der menschlichen Seele, die Akt und Form des Leibes ist. Reinhold wendet gegen eine ähnliche Bemerkung von P. Labat ein, daß die menschliche Seele nicht wie ein Akzidens vom Leibe in ihrem Sein abhängig sei, l. c. S. 79. Dies zeigt aber gerade, daß die Seele, trotz ihrer substantiellen Unabhängigkeit, resp. Selbständigkeit gegenüber dem Leibe, doch noch dessen Akt und Form sein kann. Um wieviel leichter kann dies dann bei einer akzidentellen Form geschehen, die zudem auch in dieser Hinsicht noch eine

Digitized by Google

unvollkommene Seinsweise hat. Eine absolute Improportion kann überdies hier nicht bestehen, weil das körperliche Sakrament und die geistige Kraft im Sein übereinstimmen und endlich (resp. darum) dank der potentia oboedientialis sich wie Potenz und Akt, also analog wie Leib und Seele verhalten.[1]

Mit einem gewissen Schein von Berechtigung rückt eine dritte Abteilung von Bedenken an. Nach den Thomisten ist das effektive Wirken des Sakramentes immerhin an jenen Zeitpunkt gebunden, da das Sakrament zu existieren aufhört. Allein der Sinn ist der, daß das Sakrament in jenem Zeitpunkte (instans) wirkt, da es vollständig gesetzt erscheint, so wie die Linie an jenem Punkte eine andere berührt, wo sie aufhört. Natürlich ist nach dem oben Ausgeführten ausgeschlossen, daß nur dieser letzte Bestandteil des Sakramentes wirke, also etwa die letzte Luftwelle; der Sinn ist vielmehr der, daß in diesem Augenblicke erst die virtus causativa gratiae gegeben werde, resp. in Aktion trete. Auch hier scheinen die meisten Argumente wieder das Gegenteil vorauszusetzen. Sonst könnte Prof. Pohle z. B. nicht behaupten, daß „unter sotanen Umständen die intentionale Tragweite des sakramentalen Ritus als eines verständnisvollen Zeichens vollständig aus dem Gesichtskreis verschwunden erscheint" l. c. III, 81. Oder: „Wird nicht das Ganze entwertet, wenn nur ein Teil des Zeichens wirksam sein soll?" Wir haben aber oben gezeigt, daß das Sakrament gerade auf Grund und nach Maßgabe seiner Signifikation zum Träger einer gnadenwirkenden Kraft erhoben wird. Es muß somit erst das sakramentale Zeichen vollständig gesetzt sein, bevor diese Kraft endgültig in Funktion treten kann, nach der gemeinsamen Lehre, daß die Sakramente erst in ihrer Vollendung wirken. Wie soll also unter sotanen Umständen das ganze Zeichen wertlos werden, wenn es erst mit seinem letzten Bestandteile vollendet und wirksam wird? Wird etwa ein Marsch von einer Stunde wertlos, wenn ich auch erst mit dem letzten Tritte am Ziele eintreffe? Oder wird der Vordersatz wertlos, wenn ich den ganzen Satz erst dann verstehe, wenn ich auch den Nachsatz gehört habe? Sehr erstaunt dürfen wir übrigens darüber sein, daß dieses Argument gerade

[1] Dieser Einwand war übrigens schon Alex. Hal. bekannt, ohne auf ihn, ebenso wie auf Thomas, Eindruck zu machen cf. p. 4 q. 8 m. 3 a. 5 § 6.

Digitized by Google

von den Vertretern der nur moralischen Kausalität so hoch geschätzt wird. Denn auch nach ihrer Auffassung tritt die Wirkung des Sakramentes erst nach vollendeter Setzung des Sakramentes ein. Wenn aber Gott seine eigene Tätigkeit, wodurch er die Gnade eingießt, an diesen letzten Moment knüpft, warum denn nicht auch die Mitteilung der die Gnade bewirkenden Kraft und so das Wirken des Sakramentes? Aber, so wendet man endlich noch ein, in diesem Augenblicke der Vollendung existiert das Sakrament nicht mehr, also auch kein Träger der sakramentalen Kraft. Allein diese Behauptung birgt eine Zweideutigkeit. Das ganze Sakrament, nach seinem physischen Bestande, wie z. B. die ersten Worte der Form, existieren wohl nicht mehr; wie es aber einen letzten realen Abschluß derselben gibt, so auch in eben diesem Momente einen realen Träger der instrumentalen Kraft. Übrigens ist es in keiner Weise notwendig, daß gerade die Worte der Form dieser Träger seien, es kann auch die Materie, die durch die Form zur aktuellen Bezeichnung determiniert wurde, Träger der Kraft sein. Es ist somit immer ein reales Subjekt gegeben, das außerdem in physischem Kontakt mit dem Empfänger steht. Der Nachweis bei den einzelnen Sakramenten wäre leicht zu führen.

Nun erübrigt noch der Achilles, das Argument aus dem Wiederaufleben der Sakramente. Allein man möge es uns verzeihen, wenn wir trotzdem die logische Kraft derselben für einen Theologen gering anschlagen. Erstens stimmen die Thomisten vollkommen bei, daß in diesem Falle, außer durch Vermittlung des Charakters (worüber später), keine physische Kausalität gegeben sei. Diese Ausnahme ist zum wenigsten ebenso gut begründet als die Annahme eines nachträglichen Wirkens der Sakramente. Diese ist nun einmal ein theologisches Postulat, daß die Sakramente auch unter anderen als den gewöhnlichen Bedingungen wirken. Gerade darum kann und muß in diesem Falle auf Grund ebendesselben theologischen Postulates die physische Wirksamkeit fehlen. Der Einwand: Wenn einmal, warum dann nicht immer (Pohle, III, 82), ist doch ganz einfach ein Sophisma a secundum quid ad simpliciter. Daraus daß die Sakramente, wenn sie nicht mehr existieren, auch nicht mehr Träger einer die Gnade bewirkenden Kraft sein können und sind, kann man doch nicht schließen, daß sie es auch dann nicht sind, wenn sie existieren. Mit

Digitized by Google

ebenso gutem Rechte könnte man schließen: Die Sakramente verleihen unter gewissen Umständen (obex) die Gnade nicht im Augenblicke der Spendung; also tun sie es niemals. Mit gleichem Rechte also, wie die Theologen allgemein und auf gute Gründe hin, postulieren, daß bei gewissen Sakramenten Gott auf Grund des früheren Empfanges des Sakramentes nachträglich die Gnade verleihe, können dies auch die Thomisten fordern. Dadurch tritt nur der Unterschied der beiden Fälle in ein klareres Licht. Die thomistische Anschauung bedeutet sohin nur eine weitere Folgerung aus einer abgeleiteten theologischen Lehre.

Somit erscheint die Lehre des Aquinaten wohl in einer weniger „denkschwierigen" Gestalt, als vielfach behauptet wird. Weder wird sie den „berechtigten Witz und Spott der Ungläubigen" (Pohle, III, 82) herausfordern, noch dem Vorwurf Harnacks, als wirkten die Sakramente auf „magische" Weise, Vorschub leisten. Die Bewirkung der Gnade durch eine eigens dazu bestimmte Kraft ist ein auch dem modernen Denken nicht allzu fremder Gedanke. Er ist freilich unter allen bisher gegebenen Erklärungen noch die jüngste, da die Lehre von der nur moralischen Wirksamkeit, wenn man vom Ausdruck und eventuellen einzelnen Begründungen und Erläuterungen absieht, doch im Prinzip noch vorthomistisch ist. Diese Lehre bedeutet darum nicht zwar eine Neuerung des hl. Thomas im schlimmen Sinne des Wortes, wohl aber eine theologische Konklusion, die der hl. Thomas aus den Offenbarungslehren zog, der aber er und seine Schule einstweilen, wie so mancher anderer seiner Lehren, noch nicht allgemeine Anerkennung zu erobern wußten.

DIE GOTTESLEHRE DES HL. BERNARD.

Von Dr. J. RIES.

In seiner klassischen Schrift De consideratione (lib. V. c. 6—8 und 11—14 Migne P. L. tom. 182 pg. 795 ss.) gibt der große Abt von Clairvaux eine treffliche Lehre von Gott, die, wenn auch nicht in allweg erschöpfend, doch wert ist, in ihren Grundzügen dargelegt zu werden.

„Gehe," so schreibt er zu Anfang des 6. Kapitels im 5. Buche, „an den seligen Geistern vorüber; vielleicht ist auch dir vergönnt, mit der Braut zu sprechen: «Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich ihn, den meine Seele liebt.» (Cant. 3. 4). Wer ist es? Ich finde keine bessere Bezeichnung als: «Der da ist.» Diese Antwort hat er selbst über sich gewünscht; sie hat er selbst gelehrt, da er zu Moses sprach: «Der da ist, hat mich zu euch gesandt.» (Exod. 3. 14)."

a) Damit baut Bernard seine Gotteslehre auf dem festen Fundament des absoluten, göttlichen Seins auf. Die Lehre, daß in Gott Sein und Wesenheit identisch seien, ist ihm die treffendste Charakterisierung des Wesens Gottes: nil competentius aeternitati, quae Deus est (sc. quam quod est); die Aseität bezw. Autusie ist ihm jene Vollkommenheit, in welcher alle übrigen göttlichen Attribute enthalten sind und welche deshalb die Theologie, wie üblich, als „metaphysisches Wesen Gottes" betrachtet: denn sie unterscheidet „Gott durchgreifend von allem Nichtgöttlichen" und „bildet die Wurzel aller übrigen Attribute, so daß diese aus ihr sich ableiten lassen".[1]

Beide Momente finden wir auch bei Bernard ins Auge gefaßt: er reduziert alle göttlichen Eigenschaften auf die Autusie, wenn er sagt: Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quiquid tale de Deo dixeris: in hoc verbo instauratur quod est, Est. Nempe hoc est esse, quod haec omnia esse. Si ea dixeris, nihil addidisti, si non dixeris, nihil minuisti.[2] Bernard leitet aber ebenso

[1] Pohle, Dogmatik 1. S. 78 cf. Thomas I[a] qu. 13 a. 11. Cum esse Dei sit ipsa eius essentia, manifestum est, quod inter alia nomina hoc (sc. qui est) maxime proprie nominat Deum.

[2] De consid. lib. V c. 6 n. 13 Migne P. L. tom 182 pg. 795.

Digitized by Google

aus diesem Attribute den durchgreifenden Unterschied zwischen Gott und Geschöpf her. Wir schreiben auch den Geschöpfen ein Sein zu, aber in ganz anderem Sinne wie Gott. Das Sein Gottes ist ein „einzigartiges, höchstes Sein", im Vergleich zu welchem alles geschöpfliche Sein eher verdient, „ein Nichtsein genannt zu werden, als ein Sein".[1] Das göttliche Sein darf nicht auf ein und dieselbe Linie mit dem geschöpflichen gestellt, Gott selbst nicht in die Sinneskategorie der geschaffenen Dinge eingereiht werden. Das Sein Gottes ist keine Bestimmtheit, kein modus seines Wesens, von diesem selbst verschieden und scheidbar, wie bei den Geschöpfen, sondern mit diesem Wesen selbst identisch; m. a. W.: Gott ist das subsistierende, lautere Sein (actus purus). Ille autem, qui idem ipse est, qui dixit: ego sum, qui sum (Ex. 3. 14), veraciter est, cui est esse, quod est.[2] Gott ist „das Sein", die Geschöpfe haben ein Sein. Im Sein Gottes ist alles enthalten, was zu seinem Wesen gehört; wer ihn also den „Seienden" nennt, der nennt alles, was sich von Gott aussagen läßt, bezeichnet ihn als den absolut Vollkommenen, quo nihil melius cogitari potest.[3]

Das Sein der Geschöpfe verdient im Vergleich zum göttlichen Sein nur uneigentlich diesen Namen; denn es ist dem göttlichen Sein nur analog, nicht gleichartig und besteht nur durch Teilnahme am göttlichen Sein, nicht in und durch sich selbst. In diesem Sinne verstehen sich Bernards Worte: Ipse sibi, ipse omnibus est (sc. esse). Ac per hoc ipse quodammodo est solus, qui suum ipsius est et omnium esse.[4] Mithin ist die Aseität der Ausdruck der absoluten Vollkommenheit Gottes; einer Seinsvollkommenheit, die durch kein Attribut gesteigert werden kann.

b) Sie ist aber ebenso der Ausdruck für die Notwendigkeit dieses absolut vollkommensten Seins. Weil mit seinem Wesen identisch, ist das Sein Gottes von ebendiesem Wesen untrennbar und kann demselben niemals abgehen; es ist zugleich die Urquelle alles geschöpflichen

[1] Jam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse; nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, indicas potius non esse quam esse? De consid. l. c.

[2] De div. s. 4 n. 2 Migne P. L. tom. 183 pg. 552.

[3] De consid. l. c. c. 7. n. 15.

[4] De consid. l. c. n. 13.

Digitized by Google

kontingenten Seins. „Was ist Gott? Der, ohne welchen nichts ist. So wenig er selbst ohne sich sein kann, ebensowenig kann irgend etwas ohne ihn sein.“[1]

c) Bernard berührt damit eine Frage, welche uns noch tiefer in die Eigenart des göttlichen Seins zum Unterschied vom geschaffenen einführt, die Frage nämlich nach dem Ursprung desselben. Quid est Deus? Und seine Antwort lautet: Principium; „diese Antwort“, fügt er hinzu, „hat Gott selbst über sich gegeben“ (Joh. 8. 25).

Gott ist der Uranfang, aus dem alles seinen Anfang genommen, weshalb der Anfang Gottes mit dem der Geschöpfe ebensowenig sich vergleichen läßt, wie sein Sein mit dem ihrigen. „Man spricht von vielen Prinzipien in den Dingen, aber nur mit Rücksicht auf Späteres.“ Schlägt man den umgekehrten Weg ein nach rückwärts, schaut man von einer Sache auf das, was vorausgeht, so trifft man auf etwas anderes, was Prinzip oder Existenzgrund dieser Sache ist, m. a. W.: so wenig dem Geschöpfe aus sich selbst eigentliches und wahres Sein, ebensowenig kommt ihm eigentliche und wahre Kausalität zu; wie jenes nur partizipiertes Sein, so ist auch diese nur causalitas per participationem, eine Anteilnahme an jener ersten und höchsten Kausalität, die nicht Ursprung durch Teilnahme an einem anderen, sondern „wahrer, einfacher, weil ursprungloser Ursprung[2] ist“; alle Kausalität der Geschöpfe ist nur relativ wie ihr Sein, weil auf der absoluten Kausalität Gottes ruhend, der am Uranfang aller Kausalitätsreihen steht und den Grund seines Seins und Lebens in sich selbst hat, allem übrigen aber Kausalität verleiht. Er ist ohne Anfang: Ex quo universum coepit ipsum profecto minime coepit.[3] Denn alles, was einen Anfang hat, steht unter dem Gesetze vom zureichenden Grunde, das unter Annahme eines Anfanges in Gott auch auf ihn Anwendung fände: Nam si coepit, aliunde coeperit necesse est. Diese ausnahmslose Geltung des Kausalitätsprinzips für alles Anfangende folgt von selbst aus dem zweiten Grundgesetz des Werdens und Denkens, nämlich dem des Widerspruchs.

[1] De consid. l. c.

[2] Multa in rebus dicuntur principia, sed respectu posteriorum, alioquin si aliquid praecedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quam ob rem si quaeras verum simplexque principium invenias, quod principium non habuerit. De consid. l. c.

[3] De consid. l. c.

Digitized by Google

„Durch sich selbst hat nichts angefangen. Es müßte denn jemand glauben, daß etwas, was noch nicht war, sich selbst geben konnte, daß es anfing zu sein; oder es sei etwas gewesen, bevor es war.“ Auf Gott als erste Ursache der Dinge kann mithin das Kausalitätsgesetz im Sinne der Geschöpfe keine Anwendung finden; hätte er in einem anderen seinen Grund, so wäre er nicht die erste Ursache; diese muß vielmehr den Grund ihrer Existenz in sich selbst tragen derart, daß in ihm Sein und Wesen voneinander nicht getrennt und daß alles, was in ihm möglich, auch wirklich ist. Gott muß mithin causa sui sein, nicht im Sinne einer Selbstverwirklichung, sondern der Selbstwirklichkeit, die einer Verwirklichung nicht bedarf, ja einer solchen nicht fähig ist, weil Wirklichkeit und Wesenheit bei ihm in eins zusammenfallen.[1]

d) So wenig wie der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, ebensowenig kann der Gegensatz von Substanz und Subsistenz in Gott statthaben. Quid est Deus? quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris, esse aliquid, quo Deus sit et quod Deus non sit.[2] Dieser Satz richtet sich gegen Gilbert de la Porree[3] und gegen seinen extremen Realismus in Anwendung auf die Gotteslehre. Bernard läßt sich auf die philosophische Streitfrage selbst nicht ein: er gesteht zu: „Der Mensch ist durch die Menschheit Mensch, aber er ist nicht die Menschheit selbst,“ ohne die Art des Unterschiedes, der zwischen homo und humanitas obwaltet, näher zu prüfen. Er verwahrt sich nur gegen eine Übertragung dieses Unterschiedes auf Gott mit folgendem, durchschlagendem Syllogismus: Wenn die Gottheit, durch welche Gott ist, nicht mit Gott identisch ist, so ist sie entweder etwas anderes, oder sie ist nichts. „Schwerlich dürftest du zugeben, daß sie nichts ist, da du ja so sehr ihre Notwendigkeit für Gott betonst, daß Gott ohne sie nicht bloß nicht sein kann, sondern daß er durch sie schlechthin ist.“ Ist sie mithin etwas, aber nicht Gott selbst, so ist sie entweder kleiner als Gott oder größer oder ihm gleich; ist sie größer, so ist eben sie das höchste Gut, nicht Gott; auch kann sie

[1] Vgl. hierzu Pohle, l. c. S. 82.

[2] De consid. l. c. n. 15.

[3] Cf. hierzu besonders Bernards 80. Rede in Cantica Migne 188 n. 6 ss. pg. 1169 s. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus; vgl. Denzinger, Enchiridion Nr. 329.

Digitized by Google

nicht kleiner sein, denn Gott ist ja, was er ist, durch sie; ist sie endlich Gott völlig gleich, so gibt es nicht ein höchstes Gut, sondern deren zwei, was dem katholischen Sinne widerstreitet.[1] „Aber, entgegnen sie, leugnest du etwa, daß Gott die Gottheit besitze? Nein, aber was er hat, das ist er. Leugnest du etwa, daß Gott durch die Gottheit ist? Nein, aber nur durch jene, die er selbst ist. Hast du eine andere gefunden, so wahr mir Gott der Dreieinige helfe: mein ganzer Trotz erhebt sich wider sie." Bernard zieht auch hier die letzten Konsequenzen: entweder Dualismus in Gott, wie oben gezeigt, oder aber Quaternität statt Trinität. Die Quaternität aber ist nach ihm die Signatur der Welt, Gott kommt die Trinität zu.[2]

e) Auch darf zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften kein realer Unterschied angenommen werden. Non est in Deo, nisi Deus.[3] „Wohl spricht man von vielem, was in Gott sich findet, aber von vielem, das eins ist ... So nennen wir Gott beispielsweise groß, gut, gerecht und Unzähliges derart." „Mögen jene Dialektiker oder besser Häretiker uns verschonen, welche dreist behaupten, die Größe, wodurch Gott groß ist, und ebenso die Güte, vermöge welcher er gut ist, ... sei von Gott selbst verschieden." Der Grund für die entschiedene Ablehnung dieser Aufstellung ist derselbe, nämlich die Zerklüftung der göttlichen Einheit in eine zahllose Vielheit. „Sie sind eins in Gott und mit Gott;" und weil eins in Gott und mit ihm, sind sie unter sich identisch: Nec enim aliunde bonus, quam unde magnus, nec aliunde iustus aut sapiens, quam unde magnus et bonus, nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus et hoc quoque, nisi se ipso.[4] Si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centennitatem.[5] In Gott gibt es also keine Eigenschaften oder, wie er sich ausdrückt, Formen, durch welche er informiert wäre: er ist auch mit einer einzigen Form zufrieden, und diese ist er selbst: Non est formatus Deus: forma est. Non

[1] Cf. In cant. l. c. n. 6.

[2] De consid. l. c. c. 7. n. 16. Quaternitas orbem disterminat, non signat Deitatem. Deus Trinitas est, Deus trium singularum personarum. Si quartam divinitatem adicere placet interim ego hanc, quae Deus non est, persuasi mihi minime adorandam.

[3] In cant. s. 80. n. 5.

[4] In cant. l. c.

[5] De consid. l. c. n. 15.

Digitized by Google

est affectus Deus, affectio[1] est. „Das aber ist ein hohes Lob für Gott, von jeder Formlosigkeit sich frei zu bewahren: mit einer Form, nämlich sich selbst, zufrieden[2] zu sein."

f) Aus ebendiesem Grunde sind in Gott nicht real verschiedene Kräfte wie in der Seele, oder gar materiell verschiedene Teile wie am Leibe: Non affectibus distat, ut anima; non partibus constat, ut corpus.

g) Ebenso ist in ihm jeder Fortschritt zum Vollkommeneren, jeder Rückschritt zum Unvollkommeneren, wie überhaupt jeder Wechsel ausgeschlossen; er ist nicht bloß unus in se, sondern ebenso unus sibi; er ist stets derselbe, ewig sich selbst gleich, unveränderlich[3]: nihil in se, nisi se habet. Non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem.[4]

h) Gott, das lautere Einfache (merum simplex),[5] verbindet mit dieser seiner Einfachheit zugleich die Einzigkeit: Tam simplex Deus, quam unus est. Und diese seine Einheit ist ebenso einzigartig und ohnegleichen wie seine Einfachheit;[6] seine Einheit ist eine übergeschöpfliche; er ist nicht bloß unus, sondern unissimus.[7] Das Wesen Gottes schließt ebenso die numerische Vielheit wie die physische und metaphysische Komposition aus. „Er trägt nichts in sich, was er in eine Vielheit zerteilt, noch was er zur Einheit verknüpft. Er ist eins, nicht geeinigt."[8]

i) Zur Trinität übergehend, wendet der hl. Bernard sich selbst ein: „Zerstören wir, was wir über die Einheit gesagt haben, nicht dadurch, daß wir eine Dreiheit

---

[1] De consid. l. c. n. 17.

[2] De consid. l. c. n. 16.

[3] Deus unus est etiam sibi: et hoc vis tibi declarari? Idem est semper et uno modo. Nec sic unus sol, nec sic una luna. Clamat uterque, non esse unum sibi; ille motibus, illa et defectibus suis. Deus autem non modo unus sibi et in se unus est. De consid. l. c. n. 17

[4] De consid. l. c.

[5] Non est compositus, merum simplex est. De consid. l. c.

[6] Est autem unum est quomodo aliud nihil. De consid. l. c.

[7] Si dici possit, unnissimus est. De consid. l. c., ein Gedanke, den auch der hl. Thomas sich zu eigen machte. Mit Berufung auf Bernard bemerkt er: Inter omnia, quae recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis (S. th. I a. qu. 11. a. 4.) und die Frage, utrum Deus maxime unus sit, bejaht er mit der Bemerkung, daß jenes Wesen maxime unus sei, das am meisten „Sein" und zugleich völlige „Ungeteiltheit" aufweise, was allein von Gott, dem „subsistierenden und in jeder Art einfachen Sein" zutreffe.

[8] De consid. l. c. n. 16.

Digitized by Google

einführen?“ Und er antwortet: „Nein, vielmehr bestätigen wir dieselbe: wir nennen den Vater, nennen den Sohn, nennen den Hl. Geist, aber nicht als drei Götter, sondern als einen Gott. Was soll es nun aber mit dieser zahllosen Zahl, wenn ich so sagen darf?

Ich unterscheide, sagst du, was ich zähle, von dem, was ich nicht zähle. Die Substanz ist nur eine, der Personen aber sind drei. Was ist also wunderbar, was auch nur unklar in dieser Sache?“ Trefflich bestimmt nun der Heilige die Grenzen des Mysteriums, das aller theologischen Deutung verschlossen bleibt, wenn er fortfährt: „Nichts (nämlich bleibt unklar), wenn man die Personen von der Substanz getrennt denkt. Da nun aber jene drei Personen jene eine Substanz sind und die eine Substanz die drei Personen; wer vermöchte da in Gott die Zahl zu leugnen? Sind es ja doch drei! Und doch, wer wagte zu zählen? Sind sie ja doch nur eins! Hältst du das aber für leicht erklärlich, daß du drei sagst, so sage, was du gezählt hast: die Naturen? es ist nur eine; die Gottheit? es ist nur eine. Nicht doch! ich zähle die Personen, sagst du. Was für Personen; etwa solche, die nicht jene eine Natur, jene eine Wesenheit, jene eine Substanz, jene eine Gottheit sein sollen? Bist du katholisch, so wirst du das keinesfalls zugeben.“[1]

Der schwierige und unüberwindbare Fragepunkt in der Trinität ist der, wie die eine göttliche Natur in allen drei Personen als numerisch eine subsistieren könne, ohne selbst geteilt zu sein, bezw. wie die drei Personen dieselbe eine Natur besitzen können, ohne selbst in eine Person zusammenzufallen; inwiefern also die Dreiheit der Personen nicht die Einheit der Natur bezw. die Einheit der Natur die Dreiheit der Personen zerstört.

Der Schlüssel zur Lösung ist nach Bernard nicht in der göttlichen Substanz zu suchen, sondern in den mit den Personen selbst identischen persönlichen Proprietäten. Personarum proprietates, non aliud quam personas . . . fides catholica confitetur.[2] Die Substanz darf

[1] De consid. l. c. n. 17. cf. Symb. Athan. bei Denzinger, Enchiridion Nr. 136. Fides autem catholica haec est, unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

[2] De consid. l. c. n. 18. Bernard nimmt den Begriff „persönliche Proprietäten“ nicht in jenem von der Dogmatik fixierten weiteren Sinne,

Digitized by Google

von den drei Personen in keiner Weise geschieden werden: die drei Personen sind die eine göttliche Substanz.

Anderseits sind dieselben drei Personen auch mit den drei Personalproprietäten identisch. Ihre gegenseitige Verschiedenheit ist keine bloß logische oder virtuelle, die drei göttlichen Personen sind nicht bloß „hohle Namen und inhaltsleere Worte",[1] sondern so real verschieden, als die Personen selbst tatsächlich bestehen. Daraus ergibt sich von selbst zwischen den Personen ein relativer Gegensatz, aber ein rein persönlicher, nicht ein solcher, der die göttliche Natur selbst zerteilte. Alius procul dubio Pater atque alius Filius, quamvis non aliud Pater quam Filius; nam per Alius et Aliud novit pietas fidei caute inter personarum proprietates et individuam essentiae unitatem discernere et medium iter tenens regia incedere via: ut nec declinet ad dexteram confundendo personas nec respiciat ad sinistram substantiam dividendo. So sehr die Personen als solche verschieden sind, ebensosehr besitzen sie die eine göttliche Natur gemeinsam ganz und ungeteilt, so daß jede Person das alles ist, was die beiden übrigen und umgekehrt. Wir führen hierfür die klassische, gegen Abälard gerichtete Stelle an, weil sie das Verhältnis der Dreifaltigkeit zur Dreieinigkeit trefflich zum Ausdruck bringt. „Der Vater ist alles, was der Vater und der Sohn und der Hl. Geist sind; der Sohn ist alles, was er selbst und der Vater und der Hl. Geist sind; alles ist auch der Hl. Geist, was er selbst und Vater und Sohn sind. Und das eine „Alles" ist alles (schlechthin); es ist nicht überströmend in Dreien zusammen, noch vermindert in jedem einzeln. Denn das wahre und höchste Gut, das sie sind, teilen sie nicht unter sich teilweise (particulariter dividunt), da sie es nicht teilnehmend besitzen (participaliter possident),

wonach unter ihnen alle sechs Personeneigentümlichkeiten verstanden werden, sondern er versteht darunter nur jene proprietates, welche zum Unterschied von diesen als proprietates personales oder relationes originis bezeichnet werden und welche die eigentlich auszeichnende Eigentümlichkeit jeder Person bilden, also die subsistierenden, personbildenden Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft. Darum identifiziert er mit Recht die Personen mit diesen Proprietäten selbst, womit er nur dem allgemein anerkannten Axiom Ausdruck verleiht: Personae divinae sunt relationes subsistentes et substantiales. cf. Heinrich, Lehrbuch der Dogmatik, Mainz 1900. II. S. 193 und Pohle, Dogmatik, 1. Bd. S. 328.

[1] Neque enim nomina vacua sunt, nec absque significantia cassae voces. De consid. l. c. n. 18.

Digitized by Google

sondern ebendies wesenhaft sind. Denn daß dem einen mit vollem Rechte der Ursprung aus dem anderen oder eine Beziehung zum anderen beigelegt wird, das soll lediglich die Personen kennzeichnen, nicht die Einheit zerteilen (personarum designatio est, non unitatis divisio). Wiewohl es nämlich vom gesunden, katholischen Sinne nicht abweicht, in der unaussprechlichen und unbegreiflichen Wesenheit Gottes von der einen Person und der anderen zu reden, wie es ja die Eigentümlichkeiten der Personen erfordern (id quidem requirentibus proprietatibus personarum), so findet sich hier gleichwohl nicht eines und etwas anderes (also Wesenverschiedenheit), sondern schlechthin eines[1] (simplex unum)."

Im übrigen bleibt die hl. Dreifaltigkeit für Bernard ein undurchdringliches Geheimnis, das geglaubt und verehrt, nicht durchforscht und entschleiert sein will. „Fragt jemand, wie das sein kann, was wir als katholische Lehre aufstellen: er lasse es beim Glauben bewendet sein, daß es so ist. Es ist für die Vernunft

[1] Tract. de error. Abael. c. 2. n. 4 Migne tom. 182 pg. 1058. Bernard macht Abälard bezüglich seiner Trinitätslehre zum Vorwurf: Ponit in Trinitate gradus, in Maiestate modos, numeros in aeternitate. — Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quandam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam; atque hoc esse Filium ad Patrem, quam quod speciem ad genus, quod materietatem ad materiam, quod hominem ad animal, quod aereum sigillum ad aes. Abälard bestritt zwar die Berechtigung dieser Bernardinischen Vorwürfe und wies sie als falsch und boshaft zurück; allein seine spekulativen Erklärungsversuche der Trinität auf dem Wege verschiedener absoluter Attribute, statt der relativen Gegensätze persönlicher Relationen, waren jedenfalls verfehlt und bargen sicherlich die Gefahr der von Bernard signalisierten Irrtümer in sich. Er lehrte (Apologia c. 5. n. 3 pg. 1058), die Allmacht sei die personbildende Proprietät des Vaters, die Weisheit die des Sohnes, die Güte die des Hl. Geistes. Die Allmacht des Vaters aber bestehe in gerendo et discernendo, die Weisheit des Sohnes sei potentia, aber nur potentia quaedam, nämlich potentia discernendi, weshalb der Vater zum Sohne sich verhalte, wie das genus zur species, also wie animal zu homo oder das Erz zum erzenen Siegel. Daher lasse sich von der Weisheit sagen, daß sie Macht sei, aber nicht umgekehrt (Abael. Theol. lib. 2. pg. 1083). Mit Recht wendet Bernard gegen diesen Erklärungsversuch ein, daß er zur Personalkonfusion führe: Iuxta tuam similitudinem ad instar praecedentium ex hoc, quod Filius est, exigat, ut Pater sit; hoc est, ut qui Filius est, Pater sit, quamquam non e converso. Si hoc dicis, haereticus es, si non dicis, vacat similitudo. Auch erblickt er hierin eine Beeinträchtigung des Sohnes: Forte timet iniuriam facere Patri, si tantum tribuat Filio quantum et ipsi et cui non audet potentiam dare integram concedit dimidiam. In ähnlicher Weise widerlegt Bernard den Abälardschen Erklärungsversuch hinsichtlich des Hl. Geistes. Vgl. hierzu die propos. damnatae bei Denzinger Nr. 310 ff.

Digitized by Google

undurchdringlich, für die Meinung unzweifelhaft, für den Glauben ausgemacht" ... Scrutari hoc temeritas est; credere pietas est; nosse vita et vita aeterna est.[1]

k) Auch das Verhältnis Gottes zum Geschaffenen zeichnet Bernard in wenigen, aber kräftigen Strichen.

Ein Modus des Geschaffenen ist die Zeit: Gott ist überzeitlich. „Wer ist Gott? Derjenige, dem die Jahrhunderte nicht zueilen noch entweichen, ohne jedoch gleich ewig zu sein" (cui saecula nec accesserunt, nec decesserunt, nec coaeterna tamen). Die Zeiten kommen und gehen und mit ihnen die Dinge, aber sie kommen nicht und gehen nicht für Gott, der dem Wechsel der Weltdinge und damit der Weltzeit enthoben, der über aller Zeit, der ewig ist. Wohl läuft die Zeit neben der Ewigkeit einher oder, wie Bernard sich ausdrückt, unter Gott dahin, ohne jedoch ihn selbst in ihren Strom hineinzuziehen. Tempora sub ea (sc. ss. Trinitate) transeunt, non ei. Futura non expectat, praeterita non recogitat, praesentia non experitur.[2] Die Zeit koexistiert wohl mit der Ewigkeit, aber nicht als Teil derselben, sondern als deren Negation: sie ist das nunc transiens, jene das nunc stans.[3]

Auf das ursächliche und räumliche Verhältnis Gottes zur Welt übergehend, fragt der Heilige abermals: „Was ist Gott?" Und er antwortet mit dem hl. Paulus: „Aus dem alles und durch den alles und in dem alles ist" (Röm. 11. 36). Und diese Worte in antithetischer Weise erläuternd, fährt er fort: Ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter — eine ebenso knappe als treffende Ablehnung des pantheistischen Emanatismus. Die Welt ist von Gott als von ihrer wirkenden Ursache ausgegangen, nicht aus Gott ausgeflossen als aus ihrer materiellen

[1] De consid. l. c. c. 11. n. 24.

[2] In cant. s. 80. n. 5.

[3] Illa visio (sc. beata) stat, quia forma stat, quae tunc videtur; est enim: nec ullam capit ex eo quod est, fuit, vel erit, mutationem. Tolle nempe: Fuit et Erit; unde iam tansmutatio aut vicissitudinis obumbratio? At quiquid veniens ex eo quod Fuit non cessat tendere in id quod Erit, transitum sane habet per Est, sed omnino non est. Nam quomodo est, quod nunquam in eodem statu permanet? Solum proinde vere est, quod nec a Fuit praeciditur, nec ab Erit expungitur; sed solum atque incexpugnabile remanet ei Est et manet quod est. Nec Fuit sane tollit illi esse ab aeterno; nec Erit esse in aeternum; ac per hoc sibi vindicat verum esse id est increabile, interminabile, invariabile. In cant. s. 31. n. 1. tom. 183 pg. 940.

Digitized by Google

Urquelle, sonst müßte Gott selbst stofflich sein, wenigstens im Sinne der scholastischen materia prima, die als unbestimmtes Sein die Welt aus sich entläßt und so sich selbst zur Welt verwirklicht und bestimmt. Ex quo omnia, betont dementsprechend Bernard, non de quo, quia non est materia Deus: efficiens causa est Deus, non materialis.[1] Absit, ut de sua incorrupta incorruptibilique substantia tam multa fecerit; etsi bona corruptibilia tamen.

„Durch den alles ist; du darfst keinen anderen als Urheber und einen anderen als Bildner annehmen," womit er eine zweite Irrlehre inbezug auf die Weltschöpfung, den manichäischen Dualismus abweist, eine Anschauung, die seit den Tagen des Gnostizismus nie völlig ausgestorben war und auch zu Bernards Zeiten in der Sekte der Henrizianer, der Vorläufer der eigentlichen Albigenser in Südfrankreich sich regte.[2] Wie die Weltschöpfung nicht mit Übertreibung gedacht werden darf als Emanation aus Gott auf dem Wege der Selbstentleerung, so darf sie auch nicht unterschätzt werden als bloße Gestaltung und Umbildung einer präexistenten Materie: „Umsonst suchen die Philosophen nach einem Stoffe. Gott bedurfte keines Stoffes. Denn er brauchte keine Werkstätte und keinen Werkmeister. Er hat alles durch sich selbst gemacht. Woraus? Aus nichts. Denn hat er es nur aus etwas anderem gemacht, so hat er dieses nicht gemacht und mithin nicht alles;" zwischen beiden Extremen in der Mitte liegt der Begriff der Weltschöpfung als einer Hervorbringung der Weltdinge nach ihrer ganzen Substanz und ihren Akzidenzien, wie Bernard sie hier in Übereinstimmung mit der gesamten Theologie vorträgt.[3]

„In dem alles, nicht dem Orte, sondern der Kraft nach," womit das Verhältnis Gottes zum Raume nach seiner negativen und positiven Seite gekennzeichnet wird. „Du fragst," bemerkt Bernard, die Raumbeziehung Gottes näher erörternd, „wenn in ihm alles ist, wo ist er selbst? Ich

[1] Cf. In cant. s. 4. n. 4. pg. 798. Esse est ergo omnium, quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale.

[2] Vgl. über diese Sekte die interessanten Ausführungen Bernards in seiner 65. und 66. Rede zum Hohenliede, wo er deren Irrtümer in extenso widerlegt und die Sekte ausdrücklich als manichäisch kennzeichnet (s. 66 n. 7).

[3] Cf. Die Definition des Schöpfungsbegriffes bei Thomas S. th. I a qu. 65. a. 3. als productio alicuius rei secundum totam suam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum.

finde eher alles andere, als einen Ort, der ihn zu fassen vermöchte. Du fragst, wo er nicht ist? Auch das vermag ich nicht zu sagen: welcher Ort ist ohne Gott? Gott ist unfaßbar; aber du hast nicht zu wenig erfaßt, wenn du so viel für ausgemacht hältst, daß derjenige nirgend ist, der von keinem Ort umschlossen wird und daß derjenige nirgend nicht ist, der von keinem Orte ausgeschlossen[1] ist." Gott ist im Raum ähnlich wie in der Zeit: nämlich in keinem Raume nach Art der räumlichen Dinge, so daß er von einem bestimmten Orte umschlossen wäre, etwa nach Art materieller Dinge ganz im Ganzen und teilweise in jedem Teile des Raumes (die circumscriptive Gegenwart), oder auch nach Art immaterieller Wesen (Seele und Engel), ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile des Raumes, aber nicht über einen bestimmten Raum hinausragend (die definitive Gegenwart). Gott ist an keinem Orte und an jedem Orte; an keinem, insofern als er nirgend räumlich umgrenzt ist, und an jedem, insofern er überall ganz und ungeteilt zugegen ist, so daß kein Ort seiner Gegenwart entbehrt: Suo sublimi ac incomprehensibili modo sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus; im winzigsten Teile des Weltraumes wie im ganzen Universum ist Gott präsent, aber weder so, daß er teilweise im Teile und nur im Ganzen ganz, also räumlich im Weltraum wäre, noch auch so, daß die Grenzen des Weltraumes die Grenzen seiner Gegenwart bildeten: Loca omnia continet et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum;[2] vielmehr ist er im ganzen Weltraum wie in jedem Teile ganz gegenwärtig, ohne daß die Grenzen des Weltraumes die Grenzen seines Wesens und seiner Gegenwart bilden. „Wo ist er? Doch was sage ich armseliger Mensch — wo ist er nicht? Er ist höher als der Himmel, tiefer als die Hölle, weiter als die Erde, ausgebreiteter als das Meer. Er ist nirgend und ist überall; denn er fehlt an keinem Ort und wird von keinem umschlossen."[3] Gott ist also unräumlich und überräumlich. Nicht die Geschöpfe bestimmen seine Gegenwart und sind der Ort seines Wohnens; vielmehr ist er selbst sein eigener Ort und darum vor und über aller geschöpflichen Örtlichkeit. „Wo

[1] De consid. l. c. n. 14.
[2] In cant. s. 80. n. 5.
[3] De div. s. 4. n. 2. t. 183 pg. 552.

Digitized by Google

er war, bevor die Welt war, da ist er. Du brauchst also nicht weiter zu fragen, wo er war. Außer ihm war nichts. Also war er in sich selbst."[1] Und Bernard findet den inneren Grund der Unbegrenztheit Gottes in der unermeßlichen Macht und dem unbeschränkten Reichtum seiner Natur. Die Größe geistiger Wesen bestimmt sich nach der Leistungsfähigkeit ihrer Kräfte; darum ist Gott unbegrenzt nach Raum und nach Zeit.[2]

Die Grundgedanken seiner Gotteslehre faßt Bernard in seiner 80. Rede zum Hohenliede (n. 5.) in folgende knappe und markige Sätze zusammen, die wir ihrer klassischen Schönheit wegen nicht übergehen möchten: „Sola summa et increata natura, quae est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suae essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed ne modo quidem et modo inveniatur in ea. Nempe in semet manens, quod habet est, et quod est, semper et uno modo est. In ea et multa in unum et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat. Loca omnia continet et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum. Tempora sub ea transeunt, non ei. Futura non expectat, praeterita non recogitat, praesentia non experitur."

[1] De consid. l. c. n. 14. cf. Augustin In ps. 122. n. 4. ed. Maur. tom. IV. pg. 1396. Antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat? . . . In se habitabat Deus, apud se habitabat Deus et apud se est Deus.

[2] Deus est longitudo sine protensione, latitudo sine distensione. In utroque pariter locales quidem excedit temporalesque angustias, sed libertate naturae non enormitate substantiae. Tali modo immensus, qui omnia fecit in mensura et quamvis immensus, hic tamen modus ipsius immensitatis. De consid. c. 13. n. 28.

Digitized by Google

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27.

(Sequitur vol. XX p. 238. 346.)

Scripsit

Fr. NORBERTUS DEL PRADO Ord. Praed.

Caput secundum.

I. Conclusio.

Secundum fidem catholicam dicendum est, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem seu post infusionem animae rationalis, posterioritate naturae tantum, non autem posterioritate temporis, ac proinde in ipsomet primo instanti eiusdem animationis.

§ 1. Argumentum primum ex ipsa definitione dogmatica.

Pius IX. in Bulla dogmatica *Ineffabilis Deus:* „Implorato universae coelestis Curiae praesidio, et advocato cum gemitibus Paraclito Spiritu, eoque sic adspirante, ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem Fidei catholicae et christianae Religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus: Doctrinam, quae tenet, Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam."

Ex quibus habetur: 1) B. Virginem indiguisse redemptione et salute, quae est per Christum, ut D. Thomas docet in art. 2. 2) Fuisse redemptam a Christo specialissimo modo redemptionis; qui quidem modus in hoc consistit, quod „singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio ab omni originalis culpae labe praeservata immunis fuit intuitu meritorum Christi Iesu", qui est Salvator omnium, ut D. Thomas adeo sollicite conatur propugnare in art. 2.

Digitized by Google

3) Fuisse culpae originali obnoxiam; id est habuisse necessitatem incurrendi peccatum originale; ac proinde „affirmari non potest, ipsam immunem prorsus fuisse a debito proximo contrahendi peccati". 4) Minime tamen culpam originalem actu incurrisse, sed ab omni originalis culpae labe immunem fuisse ex gratia Christi Salvatoris culpam praeveniente et animam B. Virginis praeservante atque formaliter sanctificante.

Unde 1) infusio gratiae sanctificantis supponit productionem animae, in cuius essentia infunditur; 2) infusio gratiae sanctificantis praevenit, in persona B. Virginis iam constituta, peccati maculam, quae tunc incurrenda erat, nisi gratia illam impedisset; ut observat Caietanus in hoc art. 2. Primum idem est ac dicere: B. Virginem fuisse sanctificatam post animationem posterioritate naturae. Alterum idem est ac dicere: B. Virginem fuisse simul conditam in esse naturae et in esse gratiae sanctificantis, ac proinde in ipso primo instanti animationis sanctificatam; ergo minime sanctificatam fuisse post animationem posterioritate temporis.

Certum est igitur, B. Virginem fuisse redemptam et a peccato originali quoque redemptam: a) habuisse proinde debitum proximum in sua propria persona contrahendi originale peccatum; nam aliter B. Virgo non fuisset redempta seu intuitu meritorum Christi praeservata a peccato. In debito proximo includitur debitum remotum; at habere debitum remotum non pugnat cum sanctificatione ante animationem, in cuius hypothesi B. Virgo non esset remdempta, quamvis fuisset a peccato praeservata. b) Sanctificationem angelorum et protoparentum et Hominis Christi non posse dici redemptionem; quia nullum supponit peccatum, nec actu nec in potentia debitrice. Sanctificationem autem B. Virginis dicendam esse redemptionem intuitu meritorum Christi; quia B. Virgo vi suae naturalis originis habuisset peccatum. Unde si Beata Virgo in primo instanti existentiae suae fuisset sibi permissa secundum legem communem, ne ei applicata fuissent merita Redemptoris et ex his meritis infusa gratia, habuisset actu maculam culpae originalis, sicut omnes filii Adam.

§ 2. Argumentum secundum ex consuetudine ac praxi universalis Ecclesiae.

Non celebratur festum Ecclesiae nisi pro aliquo Sancto. Sed licet tempore D. Thomae Romana Ecclesia Conceptionem

B. V. omisit, postea tamen 1) celebravit; 2) Ecclesiae mentem in celebratione huius festivitatis declaravit, scilicet „B. Virginis animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi eius Filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem.“ Ita Alexander VII. Const. Sollicitudo omnium Ecclesiarum 8. Dec. 1661. Ergo, cum Ecclesia in credendo errare non possit, et non solum Ecclesia antiqua in fide errare non potuit, sed ne Ecclesia quidem, quae nunc est, quaeve futura est usque ad consummationem saeculi, errare in fide aut potest aut poterit (Can. de Locis, lib. 4. cap. 4.); inde ex praxi et consuetudine Ecclesiae universalis celebrantis festum Immaculatae Conceptionis sequitur et datur intelligi, quod B. Virgo in sua conceptione fuerit sancta: proinde quod fuerit a macula peccati originalis praeservata immunis.

§ 3. Argumentum tertium ex documentis Romanorum Pontificum.

Romana Ecclesia, omnium Ecclesiarum Mater et Magistra, „nihil potius habuit quam eloquentissimis quibuscumque modis Immaculatam Virginis Conceptionem eiusque cultum et doctrinam asserere, tueri, promovere et vindicare“. Nam 1) licet Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis non celebraret, tolerabat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Quapropter D. Thomas scripsit: „Talis celebritas non est totaliter reprobanda.“ (A. 2 ad 3.) 2) Deinde Sixtus IV. Const. *Cum praecelsa* anno 1476 festivitatis huius celebrationem commendavit et ad eam celebrandam fideles indulgentiis et peccatorum remissionibus invitavit. 3) Postea idem Pontifex Const. *Grave nimis* anno 1483 reprobavit tamquam falsam et erroneam assertionem eorum, qui affirmare praesumerent, Romanam Ecclesiam ex spirituali dumtaxat conceptione et sanctificatione eiusdem Virginis gloriosae festum celebrare. 4) Posterius S. Pius V. Const. *Quod a nobis* anno 1568 festum idem inseruit Kalendario et Breviario Romano, atque ita recensuit inter festa, quae de praecepto ab universa Ecclesia divinis officiis celebranda essent. Idem Pontifex officio veteri substituens officium Nativitatis, parem fecit cultum Conceptionis cultui Nativitatis. 5) Idem Romanus Pontifex Pius V. inter Baii propositiones hanc ordine 73. Apostolico stigmate confixit:

Digitized by Google

„Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum.“ 6) Paulus V. decreto Inquisitionis anno 1617. interdixit, ne Immaculata Conceptio pudice impugnaretur. 7) Gregorius XV. decreto Inquisitionis anno 1622. praecepit, ut in festo hoc celebrando, tam in Missa quam in divinis officiis, sive publice sive privatim non alio quam Conceptionis nomine uti omnes deberent. Idem Pontifex decreto Inquisitionis anno 1622. prohibuit, ne quis in publicis concionibus, lectionibus, conclusionibus aut aliis quibuscumque actibus publicis auderet asserere, quod B. Virgo fuerit concepta cum peccato originali. 8) Alexander VII. anno 1661. decretum Gregorii XV. innovavit sua Constitutione et authentice declaravit, ut nullus esset amplius dubitandi locus, obiectum cultus in celebratione festi esse sanctitatem B. Virginis in primo instanti suae existentiae. 9) Clemens XI. ineunte saeculo 18. universae Ecclesiae festum Immaculatae Conceptionis celebrandum imposuit.

Iam vero: a) ‚Romana Ecclesia Patrum fidelium e consensu „Apostolica“ dicitur, cum reliquae omnes iam inde a multis annis hoc cognomen amiserint.‘ Et b) „Apostolicam Sedem a fide non posse Christi deficere.“ Et c) „In definienda fidei quaestione Romanus Episcopus errare non potest“. (Can. de Locis, lib. 6 cap. 7.) Ergo adhuc ante solemnem definitionem Immaculatae Conceptionis factam a Pio IX. anno 1854. per suam Bullam *Ineffabilis Deus* colligere licebat ratiocinio theologico, doctrinam Immaculatae Conceptionis esse revelatam, ex supradictis, quae ad tria possunt reduci. 1) Ex eo, quod festi celebratio praecepta est a Romano Pontifice. 2) Ex eo, quod declaratum fuit a Romano Pontifice, obiectum cultus in celebratione festi esse praeservationem B. Virginis a macula peccati originalis speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi. 3) Ex eo, quod etiam prohibitum fuit decreto Romani Pontificis: a) asserere in quibuscumque actibus publicis; b) deinde etiam in privatis colloquiis et scriptis, quod B. Virgo fuerit concepta cum peccato originali.

§ 4. Argumentum quartum ex declaratione Concilii Tridentini.

Tridentina Synodus, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo iuxta Sacrarum Scripturarum Sanctorumque Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit ac definivit, omnes nasci originali culpa

Digitized by Google

infectos, tamen solemniter declaravit, non esse suae intentionis in decreto ipso tantaque definitionis amplitudine comprehendere Beatam et Immaculatam Virginem Dei genitricem Mariam. Sess. 5a Decret. de peccato originali, can. 5: „Declarat tamen haec ipsa Sancta Synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem." Sed hac declaratione Tridentini Patres unum videntur insinuare et alterum perspicue significare. Innuere quidem: ipsam Beatissimam Virginem ab originali labe esse solutam. Perspicue autem significare: Nihil ex Divinis Litteris, nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur. Ergo haec Tridentini Concilii declaratio haud leve exhibet pro Immaculata Virginis Conceptione indicium: quod in Bulla *Ineffabilis Deus* dicitur etiam esse profecto gravissimum et omnino maximum.

§ 5. Argumentum quintum sumptum ex Div. Litteris, ex Traditione atque ex Patrum ac Doctorum auctoritate.

Ex Div. Litteris haec sunt illustriora loca. 1) Genes. 3, 14 et 15: „Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es . . . Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius." Ex Proverb. 8, 22 et seq.: „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio." Et Cantic. 4, 7: „Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in Te." Sap. 7, 26: „Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius." Eccl. 24, 5: „Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam." Ibid. v. 24: „Ego Mater pulcrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei." Ezech. 44, 1 sqq.: „Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris . . . Et dixit Dominus ad me: porta haec clausa erit . . . et vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi. Princeps ipse sedebit in ea . . . Et vidi, et ecce implevit gloria Domini domum Domini." 2) Matthaei 1, 16: „Maria, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus." Lucae 1, 28: „Et ingressus Angelus ad eam dixit: Ave, gratia plena; Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus." Et v. 49:

Digitized by Google

„Quia fecit mihi magna, qui potens est, et sanctum nomen eius.“ Et Ioan. c. 19, 25. 26. et 27: „Stabant autem iuxta crucem Iesu Mater eius ... Cum vidisset ergo Iesus Matrem et discipulum stantem, quem diligebat, dicit Matri Suae: Ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo: Ecce Mater tua. Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.“ Apocal. 12, 1: „Et signum magnum apparuit in coelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.“ Ibid. v. 17: „Et iratus est draco in Mulierem; et abiit facere proelium cum reliquis de semine eius, qui custodiunt mandata Dei et habent testimonium Iesu Christi.“

Haec sunt illustriora loca S. Scripturae, in quibus oportet quaerere veritatem Immaculatae Conceptionis, si huiusmodi veritas fidei in verbo Dei scripto continetur. Et revera, ut Pius IX. in Bulla *Ineffabilis Deus* tradit, sicut Christus, Dei hominumque Mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit; sic Sanctissima Virgo, arctissimo ac indissolubili vinculo cum Eo coniuncta, una cum Illo et per Illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit.“

Ex Divina Traditione sive ex verbo Dei tradito. Traditiones Divinae cognoscuntur: 1) Ex praxi Ecclesiae catholicae apostolicae Romanae; 2) ex doctrina constanter ac communiter tradita in Ecclesia per SS. Patres et Doctores. Quoad praxim Ecclesiae habetur, quod festum Conceptionis B. Virginis celebrabatur in Ecclesia Christi; et historia videtur posse probare, huiusmodi festivitatem reperiri iam institutam saeculo V. et VI. in Ecclesia Graeca et saeculo VIII. et IX. in Ecclesia Latina. Quoad S. Patres et Doctores constat, quod sive evolvendo locos Scripturae supra citatos sive occasione quaestionis de peccato, de natura et gratia, tradunt constanter et laudant ex communi consensu excellentissimam Virginis dignitatem, sanctitatem altisimam ac puritatem maximam, sive comparando illam cum Eva in statu innocentiae sive adhibendo figuras et symbola S. Scripturae sive extollendo eius perfectionem in ordine gratiae supra ipsos angelos et proclamando illam ab omni labe peccati immunem.

Quid Patres de puritate B. Virginis cogitaverint, cognosci potest maxime ex illis verbis S. Augustini lib. de natura et gratia c. 39: „Exceptaque itaque Sancta Virgine Maria,

Digitized by Google

de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte pecatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum."

Patet praecipue ex S. Bernardo, qui inter plura et haec pulcra atque splendidiora praedicat de B. Virgine: 1) Quod ipsa est Mediatrix ad Mediatorem et sicut Eva fuit ministra seductionis, Maria fuit propitiationis. 2) Quod „ipsa est quaedam a Deo promissa mulier" (Genes. c. 3) serpentis antiqui caput virtutis pede contritura; cuius plane calcaneo in multis versutiis insidiatus est, sed sine causa. Sola enim contrivit universam haereticam pravitatem". 3) Quod „ipsa est mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius . . . Mulier inter solem et lunam, Maria inter Christum et Ecclesiam constituta". (Serm. de duodecim praerogativis B. M. V.) 4) Quod Deus redempturus humanum genus „pretium universum contulit in Mariam . . . et totum nos habere voluit per Mariam". (Serm. de Nativitate B. V.)

Patet quoque ex ipso D. Thoma, qui in expositione salutationis angelicae hanc adeo profundam ac magnificam de B. Virgine tradit doctrinam: „Magnum enim est in quolibet Sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in B. Virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa . . . Sic ergo plena est gratia, et excedit angelos in plenitudine gratiae."

Ergo dicendum est, quod veritas revelata Immaculatae Conceptionis, id est B. Virginis ab omni prorsus labe immunitas videtur 1) contineri in verbo Dei scripto seu in S. Scriptura proxime et immediate, licet implexe, contracte ac subobscure. 2) Habere magnum nexum atque omnino cohaerere cum admirabili eiusdem sanctitate et praecelsa Dei Matris dignitate. 3) Verbo Dei tradito etiam commissa fuisse, cuius quidem traditio apparet plus minusve explicata in ipsa consuetudine aliquarum Ecclesiarum festum Conceptionis celebrantium et in ipsa doctrina Patrum puritatem Virginis constanter extollentium. 4) Incepisse explicari et evolvi, dum in medio aevo S. Bernardus modos

erroneos[1] intelligendi Immaculatam conceptionem damnavit; et postea B. Albertus Magnus, S. Thomas, S. Bonaventura, et Scotus posuerunt modo scholastico quaestionem, adducendo rationes in pro et contra, inclinando se in unam vel alteram partem, et declarando tempus vel instans huius sanctificationis esse ignoratum, ac proinde, quod exspectare oporteret iudicium Ecclesiae. 5) Exinde sub magisterio Ecclesiae Romanae quaestio incepit magis magisque clarescere et determinari; atque „prisca illa coelestis doctrinae dogmata acceperunt evidentiam, lucem, distinctionem"; usquequo Spiritus Sanctus regens Ecclesiam et movens corda fidelium et assistens Romanis Pontificibus in definienda doctrina de fide et moribus tanti Mysterii arcanum Ecclesiae suae patefecit.

§ 6. Argumentum sextum ex rationibus theologicis.

Veritas Immaculatae Conceptionis est veluti corollarium illorum principiorum, quae ex D. Thoma deprompta et supra allata sunt. Unde sit:

Ratio prima. „Sub Christo, qui salvari non indiguit tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas." Sed „Christus nullo modo contraxit peccatum originale, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus", vi ipsius conceptionis. Ergo B. Virginis puritas maxima sub Christo requirebat, quod etsi B. Virgo contraxerit peccatum originale in potentia debitrice, non tamen actu; et licet non fuerit sancta vi ipsius conceptionis, fuerit tamen immunis a peccato originali in ipso primo instanti suae conceptionis ex singulari gratia et privilegio. (Art. 2 ad 2.)

Ratio secunda. B. Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit et etiam aliquid excellentius ultra privilegia ex lege speciali collata aliquibus Sanctis. Sed iuxta legem communem nemo sanctificatur nisi post nativitatem ex utero; iuxta privilegium ex lege speciali aliqui, ut S. Ioannes Baptista et Ieremias, fuerunt sanctificati ante

[1] Rosminius in modum etiam erroneum explicandi Immaculatam Conceptionem incidit. Unde illa Rosminiana propositio 34. damnata a Leone XIII. die 14. Decembris 1887, scilicet: „Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat, ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone, e quo incorrupto semine, de generatione in generationem transfuso, suo tempore orietur Virgo Maria." Ex hoc Rosminiano errore potest Theologus iterum colligere, quare D. Thomas et alii Doctores tam insistenter negabant, B. V. Mariam esse sanctificatam ante eius animationem.

Digitized by

nativitatem ex utero. Ergo B. Virgo, cuius sanctificatio debuit esse excellentior, sanctificata fuit in primo instanti suae animationis, quae dicitur nativitas in utero.

Ratio tertia. B. Virgo „genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis", de cuius plenitudine omnes nos accepimus gratiam pro gratia; et ex B. Virgine natus est Iesus, qui vocatur Christus, qui salvum fecit populum suum a peccatis eorum. Ergo B. Virgo prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae debuit accipere atque speciali modo debuit fieri salva a peccato. Sed esse praeservatam ab originali peccato ex praevisa morte Filii Dei, intuitu meritorum Christi, nihil aliud est nisi specialis modus redimendi ac salvandi a peccato originali, qui Christo attribuitur respectu suae Matris. Ergo tenendum est, B. Virginem non ex vi conceptionis, sed ex gratia singularissima in ipso instanti infusionis animae, infusa illi anima, praeservatam fuisse ab originali peccato.

Ratio quarta. B. Virgo fuit electa divinitus, ut esset Mater Dei; et non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit. Sed non fuisset idonea Mater Dei, si pecasset aliquando, ut D. Thomas ostendit triplici ratione in Art. 4. huius quaestionis. Ergo simpliciter fatendum est, quod B. Virgo nullum peccatum incurrit nec mortale nec veniale nec originale.

Ratio quinta. S. Dei Genitrix in sua Assumptione exaltata est super choros Angelorum ad coelestia regna. Unde in Conceptione sua accipere debuit benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salutari suo. Maria enim est illa vera civitas Dei, cuius fundamenta in montibus sanctis, et in quam nihil inquinatum incurrit, et cuius candor est speciosior sole et ipsa luce purior.

§ 7. Argumentum septimum ex doctrina D. Thomae.

D. Thomas lib. 1. Sent. dist. 44. qu. 1 a. 3 ad 3 declarans illam sententiam S. Anselmi: „Decuit, ut Virgo, quam Deus Unigenito Filio suo praeparavit in Matrem, ea puritate niteret, qua maior sub Deo nequit intelligi," ait: „Dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario; et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit, tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum." Et Compend. Theolog. c. 224 de sanctificatione Matris

Digitized by Google

Christi: „Quia igitur B. Virgo Maria Mater Filii Dei facta est de Spiritu Sancto accipiens, decuit, ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto Filio; et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse, non tantum mortalis, sed etiam venialis; quod nulli Sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur 1. Ioan. 1, 8: „Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.“ Sed de B. Virgine Matre Dei intelligi potest, quod Cantic. 4, 7 dicitur: „Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in Te.“ Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata.“ Et in Ps. 18 scribit: „Quod ergo dicit: In sole posuit, id est corpus suum posuit in sole; id est in B. Virgine, quae nullam habuit obscuritatem peccati.“ Et in Ps. 14 tradit: „In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit.“ Et 1. 2ae qu. 81 a. 5 ad 3: „Oportebat, ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psalm 92, 5: Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.“[1]

II.

§ 1. Observationes.

Prima. Illud ante omnia notandum, quod D. Thomas infra qu. 34 tractans de conceptione et sanctificatione Christi statim in a. 1 ponit quaestionem in terminis quaerens: Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam. Et cum Angelicus Doctor agit de sanctificatione Beatissimae Virginis, numquam ponit quaestionem hoc modo, sed semper sic: Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem vel ante infusionem animae. Ac semper concludit, quod post animationem, post infusionem animae. Ac deinde non curat distinguere nec declarare, utrum in primo instanti vel post primum instans, utrum posteritate naturae et ordinis solummodo vel etiam posteritate temporis. Sed adiungit, quod tempus

[1] „Dans le commentaire de St. Thomas sur la salutation angelique, tel que M. Uccelli l'a trouvé dans quatre excellents manuscrits contemporains du Saint Docteur, on lit vers la fin: „Excedit angelos quantum ad puritatem; quia B. Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam; quia ipsa Virgo nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit.“ (Malou, L'Immaculée Conception, T. 2 c. 13.)

Digitized by Google

sanctificationis eius ignoratur; et in Quodlib. 6 a. 7, ubi quaerit: Utrum liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae, consignat opinionem tunc communem apud Doctores dicendo sic: „Creditur enim, quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata."

Unde tota intentio D. Thomae, quotiescumque pertractat vel tangit hanc quaestionem, reducitur: 1) Ad stabiliendam radicalem differentiam inter Conceptionem Christi et conceptionem Virginis Matris. 2) Ad propugnandam dignitatem Christi, qui est Salvator omnium et non indiget salvari. 3) Ad ostendendum, quod B. Virgo indiguit salute, quae est per Christum. 4) Quod fuit sanctificata post animationem. 5) Quod fuit a peccato originali quodam speciali modo purgata, „eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiae accepit". Sed de instanti sanctificationis: 1) vel dicit, quod ignoratur; 2) vel iudicat, quod ab aliis existimabatur; 3) vel quasi ex industria eligit nec loqui nec determinare. Ut apparet ex Summa Theol. qu. 27 a. 2; ex Compend. Theol. c. 224; ex lib. 3. Sent. et alibi.

Secunda. Ex ipsamet dogmatica definitione Immaculatae Conceptionis apparet corroborata doctrina a D. Thoma in hoc a. 2 adeo vehementer propugnata, videlicet quod Sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante eius animationem. Eo ipso, quod Beatissima Virgo Maria ex singulari Dei privilegio fuit praeservata immunis ab omni originalis culpae labe per infusionem gratiae sanctificantis in primo instanti eius animationis; idcirco non fuit sanctificata: 1) nec in suis parentibus; 2) nec ex vi suae conceptionis; 3) nec antequam animaretur caro seu corpus eius.

Tertia. Dicere etiam oportet: 1) Quod B. Virgo Maria indiguit redemptione et salute, quae est per Christum, de quo dicitur Matth. 1, 21: Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. 2) Quod proinde Christus est Salvator omnium hominum, etiam suae Matris. 3) Quod proinde B. Virgo peccavit in Adamo et habuit debitum contrahendi peccatum originale ex vi suae conceptionis; in quod de facto incurrisset, nisi fuisset a Deo praeservata singulari gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis.

Quarta. Ex ipsamet definitione dogmatica videtur necessario inferri aliud corollarium, nempe quod non potest

Digitized by Google

amplius iam sustineri modus ille explicandi praeservationem B. Virginis ab originali culpa, quem multi tenent Theologi, inter quos Ambrosius Catharinus Ordinis Praedicatorum, lib. de Peccato originali cap. ultimo et lib. de Conceptione ad Synodum Tridentinam lib. 1. Sic enim ait: „B. Virgo, secundum quod vere fuit filia Adae, debuit hoc peccatum contrahere simul cum aliis; sed quod de facto contraxerit, non est opinandum quovis modo. Quoniam ad incursionem huius peccati non satis fuisset esse filios Adae, nisi facto coniuncta esset causa filiorum cum causa patris . . . Quod ergo Beatissima illa Virgo id non incurrerit, ob eam gratiam fuit, quia excepta fuit in pacto illo." Unde hic explicandi modus Immaculatam Conceptionem in hoc videlicet consistit, quatenus: 1) etiamsi homo non peccasset, Filius Dei incarnatus esset; 2) et proinde praedestinatio Christi et Matris eius praescientiam originalis culpae antecessit; 3) et perinde B. Virgo fuit exempta a peccato originali non per exceptionem, quae est, dispensatio legis generalis et quae firmat regulam in contrarium, sed per dispositionem praeviam ante omnem regulam et legem. Atque ita iuxta hunc modum explicandi praeservationem B. Virginis, habetur: 1) quod B. Virgo non peccavit in Adamo; quia causa eius, ut filia Adami, non erat coniuncta cum causa patris, sed cum causa Christi, cuius erat praedestinata Mater antecedenter ad praescientiam originalis culpae; 2) quod perinde B. Virgo ex vi suae conceptionis non fuit obnoxia originali peccato nec debitum habuit contrahendi illud; quia nullus habet hoc debitum, nisi in quantum in Adam peccavit.

Modus iste explicandi Immaculatam Conceptionem videtur esse reiiciendus, non quidem propter fundamentum theologicum, cui innititur, et de quo nihil aliud habemus dicendum, nisi quod iam dictum manet supra qu. 1 a. 3, sed propter consequentias inde emanantes. Quarum prima est, quod B. Virgo fuerit praeservata a peccato originali non ex morte eiusdem Filii praevisa, non intuitu meritorum Christi Iesu; quia ponitur esse iam praeservata ex eo, quod fuit praedestinata Mater Christi ante praescientiam originalis culpae et consequenter ante praescientiam passionis et mortis Iesu Christi. Secunda est, quod B. Virgo non indiguit redemptione et salute, quae est per Christum, quia nullo modo contrahere poterat originale peccatum. Tertia est, quod Christus non est passus nec mortuus pro

Digitized by Google

sua Matre. Quamobrem iste modus explicandi Immaculatam Conceptionem venit postremo resolvendus in diversos modos possibiles sanctificandi B. Virginem ante eius animationem, quos D. Thomas prorsus reiiciendos concludit in Art. 2 dicendo: „Et si quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae et ita non indiguisset redemptione et salute, quae est per Christum. Hoc autem inconveniens est, quod Christus non sit Salvator omnium hominum."

Quinta. Ipsemet Suarez, qui admittit et propugnat fundamentum theologicum huius sententiae scilicet: „Praedestinatio Christi et Matris eius praescientiam originalis culpae antecessit," licet laboret ad excusandum modum istum explicandi Immaculatam Conceptionem, attamen postea absolute reiicit illum, tamquam incompatibilem cum praeservatione B. Virginis ex morte Filii praevisa et intuitu meritorum Christi. Unde ait: a) „Haec sententia, licet speciem quandam pietatis prae se ferat, tamen nec Scripturis Sanctis nec Patribus videtur consentanea." b) Sicut ergo certum est, Christum mortuum esse pro B. Virgine (alias non redemisset illam, quia per mortem nos redemit), ita certum est, B. Virginem mortuam saltem in Adamo. Et eamdem vim habent verba S. Pauli 1 ad Corinth. 15: „Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur. Sicut ergo B. Virgo in Christo vitam habuit, ita et in Adam fuit mortua". c) „Quia alias sequitur, B. Virginem non fuisse redemptam a Christo, neque eum fuisse pro illa mortuum. Si enim B. Virgo fuit illo modo exempta in pacto et in ipso Adamo, etiam si Deus noluisset Christum mori nec redimere homines, nihilominus non esset in peccato concepta, nec indigeret redemptione, quia non peccaverat in Adamo. Ergo signum est, si ita fuisset exempta de facto, non fuisse redemptam neque Christum pro illa mortuum." d) „Quia alias B. Virgo non contraxisset mortem aliasve corporis poenalitates ex Adamo. Consequens est omnino falsum et contra S. Paulum ad Rom. 5 dicentem: Mortem in omnes homines per peccatum introisse. Unde colligunt Sancti, neminem pati mortem, nisi vel ratione peccati, quod ad ipsum pertineat, vel ut pro aliorum peccatis satisfaciat, quod est proprium Christi. Unde S. Augustinus lib. 4. contra duas epistolas Pelagianorum c. 4: Pati, inquit, mortem sine meritis mortis de uno sole Mediatore Catholica Fides novit. Habuit ergo B. Virgo meritum

Digitized by Google

mortis saltem in Adamo. Idem confirmat lib. 1 de peccat. merit. c. 4 et saepe alias. Quare tam ipsi quam alii Sancti vocant carnem Virginis carnem peccati, carnem autem Christi tantum in similitudinem carnis peccati. Quia illa vere habuit mortem carnis ex peccato Adami contractam; hic vero voluntarie assumptam, ut fratribus assimilaretur." e) „Quia alias B. Virgo non esset magis redempta quam angeli. Quia (ut ex Zosimo Papa docet S. Augustinus ep. 157 et lib. 3 cont. Iulianum 3) nullus redimitur nisi is, qui sub peccato servit. Ergo ad veram redemptionem necesse est, vel esse in peccato vel saltem esse ita subditum necessitati contrahendi peccatum, ut sine gratia singulari Redemptoris vitari non possit. Sic ergo, si B. Virgo non fuisset (ut ita dicam) vendita in Adamo et de se servituti peccati obnoxia, non fuisset vere redempta. Christus enim illos solos redemit, quos Adam vendidit, et quantum in ipso erat, fecit captivos." Hucusque Suarez in 3. P. qu. 27 a. 2 disp. 3 sect. 2.

Sexta. Inde nescimus, quare aliqui Theologi loquentes de morte temporali B. Virginis Mariae, quae vere mortua est, dicunt tamen, quod „B. Maria Virgo non est mortua in poenam peccati originalis", et quod B. Virgo potuisset non mori, si voluisset. Et intendunt probare, 1) ex eo, quod fuit praeservata ab omni labe culpae originalis; 2) ex propositione 73 inter propositiones 79 Michaelis Baii damnatas a S. Pio V., quae sic se habet: „Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis." Etenim 1) ex eo, quod fuit praeservata a macula peccati originalis, non sequitur necessario, quod fuerit etiam praeservata ab omnibus et singulis, quae spectant ad peccatum originale, ut sunt poenalitates huius vitae et ipsa mors; quamvis Deus potuisset ipsam etiam praeservare, si voluisset; 2) quod B. Virgo vere mortua est, est signum, quod Deus illam a morte non praeservarit. 3) Quod damnatur in propositione Baii, non est quidem dicere, B. Virginem moriendo poenam solvisse in peccatum originale latam, sed inferre ex eo, quod B. Virgo vere mortua est morte temporali, ipsam contraxisse etiam de facto peccati originalis maculam, sicut omnes alii filii Adami: quod hodie post Bullam *Ineffabilis Deus* iam esset assertio haeretica.

Digitized by Google

Unde dicere, quod B. Virgo potuisset non mori, si voluisset, videtur esse idem ac dicere, quod B. Virgo fuit sanctificata vi et ratione ipsius praedestinationis ad hoc, quod esset Mater Christi, ante praescientiam originalis culpae; et quod proinde B. Virgo illo modo exempta nec peccavit in Adamo nec habuit debitum contrahendi originale peccatum ex vi conceptionis suae; et tunc redibunt omnia inconvenientia tacta in observatione antecedenti. Videntur huiusmodi Theologi privilegium praeservationis B. Virginis a culpa originali confundere cum statu ipso originalis iustitiae, in quo primi parentes creati sunt vel constituti.

§ 2. Testimonia S. Patrum et Doctorum in contra.

Caietanus tract. de Concept. B. Mariae V. ad Leonem X. P. M. in quinque capita divis. c. 4 sic affert: „Et ne fingere videar, nominatim Sanctos in suis locis afferre censui, ita ut eorum non solum nomina et loca, in quibus haec scripserunt, sed verba afferantur. Occurrunt ergo quindecim Sancti. 1) S. Augustinus super Ps. 34 dicit: Adam est mortuus propter peccatum, Maria ex Adam mortua est propter peccatum, caro autem Domini mortua est propter delenda peccata. Et lib. 2 de Bapt. parvulorum dicit: Solus ille homo factus manens Deus peccatum nullum numquam habuit nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Et lib. 10 super Genes. ad litt. dicit: Corpus Christi quamvis ex carne feminae assumptum sit, quae de illa carnis peccati propagatione concepta fuerat; tamen quia non sic in ea conceptum fuit, quo modo fuerat illa concepta, ideo ipsum non fuit caro peccati, sed similitudo carnis peccati. 2) Ambrosius super Ps. 117 „Beati Immaculati in via“ dicit: Venit Dominus Iesus et in carne, quae peccato in Matre fuerit obnoxia, militiam virtutis exercuit. 3) S. Chrysostomus super Matth. dicit: Quamvis Christus non esset peccator, naturam tamen humanam de peccatrice suscepit. 4) S. Eusebius Emissenus Episcopus Serm. 2 de Nativitate Domini, qui incipit „Nostis carissimi“, ait: A peccati originalis nexu nullus immunis extitit nec etiam ipsa Genitrix Redemptoris. 5) S. Remigius super Ps. 21 „Deus, Deus meus“ dicit: B. Virgo Maria fuit ab omni macula peccati mundata, ita ut ex ea conciperetur sine peccato Homo Christus Iesus. 6) S. Maximus in Serm. de Assumptione B. Virginis dicit: B. Virgo gloriosa

Digitized by Google

fuit in utero matris sanctificata ab omni contagione originalis culpae, antequam nasceretur, et per Spiritum Sanctum mundata. 7) S. Beda in homil. super Missus est (et habetur in glossa ordinaria): Spiritus Sanctus superveniens in Virgine mentem eius ab omni vitiorum sorde castificavit et ab omni actu concupiscentiae carnalis cor eius temperavit atque mundavit. 8) S. Anselmus in libro „Cur Deus homo" c. 16 dicit: Licet ipsa Christi conceptio munda sit, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater eius. 9) S. Bernardus in ep. ad Lugdunenses dicit: B. Virgo post conceptum in utero iam existens sanctificationem accepisse creditur, quae excluso peccato sanctam fecit nativitatem, non conceptionem. 10) S. Erardus Episcopus et Martyr in Serm. de Nativ. B. V. dicit: O felix puella, quae concepta in peccato purificatur ab omni peccato et filium concipit sine peccato. 11) S. Antonius de Padua Ord. Min. in Serm. de Nativ. B. V. dicit: B. Virgo fuit in utero matris a peccato per gratiam sanctificata et sine peccato nata. 12) S. Thomas de Aquino in 3. Parte qu. 27 a. 2 dicit: B. V. Maria, quia fuit concepta ex commixtione parentum, originale peccatum contraxit. 13) S. Bonaventura Ord. Min. in lib. 3 Sent. dist. 3 qu. 1 arg. 2 dicit: Dicendum est, quod B. Virgo fuit concepta in peccato originali, et quod eius sanctificatio subsecuta est peccati originalis contractionem. Hic modus dicendi est communior et rationabilior, et securior. Communior, quia fere omnes id tenent. Rationabilior, quia esse naturae praecedit esse gratiae. Securior, magis consonat fidei pietati et Sanctorum auctoritati. 14) S. Bernardinus Ord. Min. in Sermonum suorum opere tertio incipiente „Ignis a facie eius exarsit" et in tract. de B. V. serm. 4. incipiente „Sicut sol oriens mundo" dicit: Tertia fuit sanctificatio maternalis, et ista removet culpam originalem, confert gratiam et removet pronitatem ad peccandum tam mortaliter quam venialiter et haec fuit in Virgine Matre. 15) S. Vincentius Confessor in Serm. de conceptione Virginis dicit: B. Virgo fuit in peccato originali concepta, sed eadem die et hora statim post animationem fuit per sanctificationem a peccato contracto mundata. Praeter dictos autem Sanctos multitudo magna antiquorum Doctorum convenit dicens in individuo B. Virginem conceptam in peccato originali, quorum dicta aut in fonte aut in libris Domini Ioannis de Turrecremata et

Digitized by Google

magistri Vincentii de Castro Novo de Conceptione B. Virginis compilatis, unde sumpta sunt, invenire quilibet potest.“ Hactenus Caietanus.

§ 3. Testimonia S. Patrum et Doctorum in pro.

Suarez in 3. P. qu. 27 a. 2 disp. 3 sect. 5 sic refert: 1) Primo Damascenus orat. 1 de Nativ. V. de illius Concept. agens sic loquitur: Natura gratiam antevertere ausa non est, sed tantisper expectavit, dum gratia fructum suum produxisset. Et lib. 3 de Fide c. 2 Virginem vocat semper sanctam, et in aliis locis immaculatam, conservatam, Dei sponsam etc. 2) Laurent. Iustinianus serm. de Annunt. ait: Ab ipsa conceptione in benedictionibus est praeventa dulcedinis et a damnationis alienae chirographo prius est sanctificata quam nata. Et in lib. de casto connubio Verbi et animae c. 7 ait: Quotquot ex ipsa nati sunt propagine, excepto dumtaxat mediatore Christo Iesu et eius matre, sub hac peccati lege sunt conditi. Et lib. de gradibus perfect. c. 1 ait: Ab originali delicto nullus excipitur praeter illam, quae genuit mundi Salvatorem. 3) S. Cyrillus Alex. lib. 6 in Ioan. c. 15 sic inquit: Excepto solo Christo et Beatissima eius Matre etiam excepta, omnes in peccato nascimur. 4) S. Vincentius Ferrer, qui licet interdum subobscurius loquatur, tamen in hanc sententiam plane inclinat in serm. 1 de Nativ. V.; dicit enim, Virginem eadem die et eadem hora conceptionis sine dilatione fuisse sanctificatam, et subdit: Quando corpus B. Virginis fuit perfecte organizatum et anima illi coniuncta per creationem, tunc Altissimus sanctificavit tabernaculum suum. Et serm. 2 de Nativ. V. ad illius Conceptionem accommodat verba illa „Fiat lux“ et addit: Non credatis, quia fuerit sicut in nobis, qui in peccatis concipimur, sed statim ac anima fuit creata, fuit sanctificata, et statim angeli in coelo celebraverunt festum Conceptionis. 5) Patres, qui de Virgine loquentes generaliter et absolute docent, eam fuisse omni culpa liberam et immunem. a) S. Augustinus de nat. et grat. c. 36. b) Ambrosius in Ps. 118 et de Inst. virginum c. 5. c) S. Hieronymus in Ps. 77 et super Ecclesiast. 11. d) Sophronius in 6 Synodo act. 11. e) S. Andreas Cretens. serm. de Assumpt. f) S. Anselmus lib. de Concept. Virg. c. 13. g) D. Thomas lib. 1 Sent. dist. 44 qu. unica a. 3 ad 3 etc. 6) Testimonia tam Sanctorum Patrum quam Ecclesiae in sua liturgia, in quibus B. Virgo dicitur

Digitized by Google

immaculata, incontaminata, purior angelis, numquam maledicta, prorsus impolluta corpore et spiritu, ea puritate nitens, qua maior sub Deo nequit intelligi. 7) Ea etiam Sanctorum Patrum testimonia, quibus docent, omne gratiae beneficium aliis collatum, perfectiori modo datum esse Virgini. Unum enim ex praecipuis beneficiis divinis est creatio in gratia et perpetua innocentia. Et denique omnia illa veluti principia a D. Thoma stabilita, de quibus supra, et iuxta quae oportet Theologum sermonem regulare, cum de B. Virgine eloquitur.

§ 4. Dicendum ergo: 1) Quod sicut ex testimoniis in pro,[1] absque definitione Ecclesiae, non facile nec certo potest inferri singularis praerogativa B. Virginis, quam hodie sicut dogma Catholicae Fidei iam tunc tenemus, sic ex testimoniis in contra nihil infertur, nisi, 2) quod locutiones generales Sanctorum, sicut et S. Scripturae et Conciliorum, dum excipiunt solum Christum a peccato, habent sensum iuxta legem generalem, unde non excludunt Virginis privilegia. 3) Quod huiusmodi locutiones, etiam cum agitur de B. Virgine, veniunt semper intelligendae ex vi suae Conceptionis seu ex modo generationis. Unde ex illis inferri dumtaxat potest, Sanctos ita loquentes ignorasse factum privilegii. Quod D. Thomas expressis verbis fatetur. 4) Quod in tempore D. Thomae erat communis sententia in contrarium, ita ut sicut S. Bonaventura testatur, talis modus dicendi habebatur veluti communior, rationabilior et securior. Ecclesia enim Romana nihil adhuc locuta fuerat. 5) Quod D. Thomas a) praedictam sententiam non impugnavit; b) sed tamen noluit illam propugnare et tamquam propriam facere. Quod constat ex eo, quod in Summa Theologica omisit, et quidem ex industria, ponere quaestionem in terminis. 6) Quod D. Thomas a) in Sententiis affirmat expresse, licet per transennam, Virginem Mariam

[1] De traditione Patrum quid dicendum sit, ita censet Petavius: „Graeci ut originalis fere criminis raram nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt, sic utrum B. Virgo affinis illi concepta fuerit, liquide nihil admodum tradiderunt. Princeps inter Latinos enodandi et accuratius explicandi mysterii illius fuit S. Augustinus: qui et nominatim in ea pertractanda quaestione sanctissimae Dei Matris meminit, sed ita, ut hanc ipsa communi sorte atque lege noxa originalis includat. Cuius duplici in genere testimonia statuenda sunt; nam aliae generales sunt sententiae, quibus solum Christum a peccato excipit; reliquos vulgari parentis utriusque propagatos satis in illud immersos fuisse contendit, aliae de Dei Genitrice privatim idem asserit."

Digitized by Google

fuisse immunem etiam ab originali peccato; b) tamen fatetur constanter, se ignorare, quo momento temporis B. Virginem fuisset sanctificata. c) Numquam quaesivit ex professo atque in terminis: Utrum de facto B. Virgo fuerit praeservata; d) semper tamen fuit sollicitus ad affirmandum necessitatem redemptionis ex parte B. Virginis et dignitatem Redemptoris omnium hominum sine exceptione ex parte D. N. Iesu Christi. e) Deinde loquitur de B. Virgine, facta abstractione a privilegio nec affirmando nec negando; unde ex huiusmodi locutionibus, v. g. cum in a. 2 ad 4 ait: „B. Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminae," male infertur, S. Thomam impugnare privilegium; quia non loquitur de facto privilegii, quod ignorat: unde sicut non affirmat, ita similiter non negat, sed abstrahit ab inquisitione: Utrum scilicet B. Virgo contraxerit de facto vel solummodo ex debito. Et denique f) quod ex intentione reliquit quaestionem indeterminatam, dum in a. 2 concludit: „Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem." Quonam vero posterioritatis genere? temporisne an naturae et ordinis? Angelicus Doctor ignorabat et noluit determinare. Determinavit quidem, quod B. Virgo indiguit redemptione et salute, quae est per Christum; et quod fuit sanctificata intuitu meritorum Christi et ex morte Filii sui praevisa. Quo autem momento vel instanti temporis D. Thomas non dixit, quia ignorabat. Nos quidem iam non ignoramus; sed per misericordiam Dei certo scimus, quia Ecclesia Christi definivit. S. Thomas ergo in Summa Theol. non adversatur dogmati Catholico de Immaculata Conceptione; sed in hoc a. 2 scripsit magnificum praeambulum ad ipsiusmet dogmatis solemnem definitionem.

§ 5. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit tamquam uuiversalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. (D. Thomas a. 2 ad 2.) Multa enim (inquit S. Augustinus) sub hac Iesu Christi crucifixi sententia continentur. Ego vero in hoc ipso Crucifixi libro hoc eximium Mariae privilegium lego ac agnosco: quia nobilissimo modo eam redimi decebat, de qua caro illa accepta est, quae meruit redemptionem. Confidenter assero, qui Iesum Christum et illum praesertim crucifixum a Maria disiungit, hic profecto et Christum scindit et mysteria

Digitized by Google

salutis non integre capit. Est enim ab aeterno praedestinatus Iesus, at cum Maria; dictum est pro illo: Adorent eum omnes angeli eius; at non sine illa, quae super eos est exaltata ad coelestia regna. Venit angelus a Deo Patre de coelo, ut evangelizet in terris Verbum bonum; at quis dignus audire mysterium, nisi sola haec Virgo, quae ut prius illud in mente conceperat, ita audito verbo, et praestito pro se et humano universo genere consensu, subito concepit in ventre? Incarnatus est ipse et natus ex tempore, sed de Maria. Reclinatus est in praesepio, sed ab illa. Adoratus est ille a militia coelestis exercitus, sed primum ac potissimum a Maria. Illa enim eum ineffabili caritate excepit in gremium miro fervore, mundissimis pannis involvit, incredibili laetitia ad materna ubera applicuit. Invenitur a pastoribus, mysticis muneribus a Sanctis Magis recognoscitur, semper tamen adest Maria, quae conservat omnia verba illa in corde suo. Implet legis munia, sed non sine Maria. Secedit fugiens herodianam rabiem Infans in Aegyptum; sed individua comes Maria. Praedicat turbis, contendit audire Maria: nam hinc vere beata, quia pro omnibus audit Verbum Dei et custodit illud. Pendet in cruce Iesus, sed prima iuxta crucem Iesu Maria. Ceteri sive mares sive feminae vel fugisse vel a longe seiuncti aut stantes esse leguntur. Deponitur de cruce et involvitur in sindone munda; hic elegans contemplator in sindone illa facile agnoscit eam, quae vere munda circumdedit virum. Sepelitur in sepulcro novo, quod excisum fuit in petra, in quo nullus alius antea positus fuerat; hic aeque licet beato oculo spectare Mariam, in qua vere reconditus est Iesus et servatus. Ipsa enim excisa procul dubio in petra; petra autem erat Christus. Nullus autem positus in ea; quia nullus ibi locus diabolo umquam fuit, cum esset ab initio Sacrarium Spiritus Sancti, et mox gazophylacium aeternae virtutis ac sapientiae. Resurgens apparuit mulieribus ac discipulis; sed ut multo et credibilius, primo Mariae. Ascendit in coelum Iesus; sed ut prima et electissima et purissima dona accipiat in Maria, et ineffabilia, quae non licet homini loqui, communicet. Mittit Spiritum Sanctum, sed assistente et orante Maria. Sedet Filius ad dexteram Dei Patris, sed considere facit et Matrem, ut dignissimam Reginam in gloria consummata, vestitu deaurato, circumamictam varietate. Denique venturus speratur ad iudicandum; quis non etiam cum

Digitized by Google

illo venientem et assistentem eius lateri contempletur Mariam, sicut scriptum est, quod prudentes virgines occurrerunt obviam sponso et sponsae? Ubi sunt ergo praedicatores isti, qui Iesum Christum praedicant et illum crucifixum, et tamen possunt ibi non spectare Mariam, quae tunc maxime, ut praeclare meditatus est Augustinus, tunc inquam maxime a Christo respecta est, cum caro illa (quam de ipsa trahere dignatus est) pro omnium salute pendebat? Quanto ergo magis pro eius salute, quae causam salutis edidit universis? (Ambrosius Catharinus, Disp. Immacul. Concept. D. Virginis lib. 1.)

DIE MITTELALTERLICHEN KIRCHENLEHRER UND DIE UNBEFLECKTE EMPFÄNGNIS DER GOTTESMUTTER.

Von P. JOS. LEONISSA O. M. CAP.

Zum Schlusse des Marianischen Jubeljahres 1904 erschienen als Festgabe des Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentium: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis. Die beiden ersten behandelten diese Frage in ihrem Sentenzenkommentar (lib. 3. dist. 3.), woselbst Scotus die Meinung seines Lehrers quoad carnis mundationem verbessert; der dritte aber schrieb einen eigenen Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis (1314), welchem er gleichsam als Anhang das Repercussorium folgen ließ. Der Tractatus ist eingeteilt: „in sex capitula . . ., in quorum primo inducuntur auctoritates canonis, deinde auctoritates sanctorum et tertio rationes quibus videtur concludi, quod fuerit in peccato originali concepta; in secundo vero ponentur distinctiones de conceptione et de originali peccato, ex quibus colligitur quaestionis intentio et punctus inquirendus; in tertio quoque probabitur, quod Deus de potentia absoluta Virginem,

Digitized by Google

ne originale contraheret, potuit praeservare; in quarto vero evidentissime ostenditur, quod de summa decentia Mariam potuit praeservare; in quinto vero, quod absque periculo fidei et erroris potest teneri, quod Deus eam praeservarit de facto; . . . in sexto vero solventur rationes et auctoritates in capitulo primo indactae" (p. 23). Das Repercussorium umfaßt 8 conlusiones: „prima conclusio est, quod appetitus sensitivus suae naturae derelictus, non est id, a quo oritur carnalis stimulus aut rebellio actualis; quin immo oritur ex qualitate aliqua vitiosa et positiva addita nostrae carnis substantiae et naturali potentiae appetitus; quae quidem qualitas est materiale in originali peccato; secunda vero, quod privatio originalis iustitiae non est formale in originali peccato, sed materiale tantummodo; nec materiale numerum ponens ad aliud materiale, quod habitualis rebellio appellatur; tertia, quod in ipso originali peccato Dei offensa formale est et Dei odium obiectivum; quarta vero, quod causale respectu originalis peccati non est decisio sola seminis, sed libidinosa conceptio, sine qua mulier concipere non valet in hoc statu naturae corruptae; quinta vero, quod originalis iustitia ibi erat subiective, ubi nunc est rebellio, in appetitu scilicet sensitivo; sexta quoque, quod originale peccatum ob hoc omnibus ex Adam libidinose descendentibus inputatur, quia tota natura existens in ipso virtualiter quodammodo in peccatum consensit; septima vero, quod seminis alteratio et corporis formatio proprio modo loquendi dici potest conceptio, et magis proprie quodammodo susceptio seminis sola; octava quoque, quod totus liber de conceptione compositus solidus permanet nec ineptus, salva incurialitate et irreverentia contraria dicentium et oblatrantium contra conclusiones praedictas" (p. 95 sq.).

In der Praefatio (pp. VIII ss.) gelten die großen mittelalterlichen Theologen „S. Bernardo duce" als „dogmatis nostri adversarii". Wirklich jedoch sind sie dies nicht. Das zeigt sich unzweifelhaft insbesondere aus dem Tractatus Fr. Petri Aureoli. Sie sind vielmehr das getreueste Echo der hl. Väter, vor allem des hl. Augustinus. Zum näheren Nachweis dienen zumal im Tractatus die capitula 1, 2, 6. Das 2. Kapitel erklärt die verschiedene Auffassung der termini: conceptio, originale peccatum, eiusdemque contractus. Conceptio wird in dreifachem Sinne gebraucht:

„primo equidem pro seminis conceptione; . . . secundo . . pro formatione seu formati corporis figuratione et lineatione; . . . tertio . . pro infusione animae rationalis". — In dreifacher Weise wird auch originale peccatum genommen: „aliquando quidem pro suo causali, quod non est aliud quam libidinosa seminis et immunda conceptio; . . . aliquando autem . . . pro suo materiali, quod quidem est duplex: unum siquidem privativum, videlicet privatio seu nuditas iustitiae originalis; . . . aliud positivum, scilicet rebellio habitualis, ex qua consurgit pugna et rebellio actualis; . . . aliquando autem . . . pro suo formali: offensa divinae voluntatis". — In verschiedenem Sinne gilt auch das contrahere der Erbsünde: „Dicitur namque peccatum originale contrahi aliquando de iure, et sic contrahit omnis, qui per viam propagationis et seminis ab Adam libidinose descendit . . . Aliter autem contrahi dicitur etiam de facto, unde non est impossibile, quod aliquis deberet contrahere de iure et tamen praeservante Deo et praedonante offensam non incurrat de facto. Potest etiam dici, quod aliquis contrahat peccatum originale ex necessitate naturae, utpote quia taliter generatus, et tamen non contrahit ex gratia speciali, et talis si poneretur, esset natura filius irae, sed de gratia liberatus. Potest etiam contractus originalis peccati referri ad necessitatem contrahendi, ut dicatur ille contrahere, qui habuerit necessitatem contrahendi, aliquando vero pro ipso contractu."

Der Ausdruck „conceptio" wird von Aureolus in der dritten Bedeutung: pro infusione animae rationalis genommen, gerade so, wie es auch der Glaubenssatz der Immaculata Conceptio tut. Der damalige gewöhnliche Sprachgebrauch jedoch nahm conceptio pro seminis conceptione: „quoniam ab ante usque ad illam horam, qua anima infunditur, fetus non dicitur proprie animatus aut homo, idcirco secundum veritatem in ipsa hora infusionis proprie dicitur concipi homo, quamvis conceptionis vocabulum secundum communem et vulgarem modum loquendi maxime dicatur de seminis conceptione" (p. 36). Inbetreff dieser Empfängnis nun gibt er zu, daß Maria in der Erbsünde empfangen sei: „Si enim quaeritur de conceptione seminis, clarum est, quod fuit Virgo Maria in originali concepta, accipiendo originale pro suo causali et pro necessitate contrahendi et sic currunt omnes auctoritates illae: In peccatis concepit me mater mea, et in iniqui-

Digitized by Google

tatibus conceptus sum, et similes“ (p. 48). Für die Empfängnis jedoch im Sinne der Eingießung der vernünftigen Seele unterscheidet er den contractus originalis peccati de iure und de facto. Den ersteren gibt er zu, den anderen jedoch schließt er für seine Person aus, obwohl er der kirchlichen Entscheidung nicht vorgreifen will: „Si vero quaestio currat de conceptione tertio modo dicta, id est de infusione animae rationalis, tunc est aliquid certum et aliquid dubium, aliquid determinatum et aliquid disputabile et nondum determinatum. Quod enim ipsa contraxerit rebellionem et originale peccatum et fuerit filia irae et vas iracundiae de iure et quantum erat ex natura et ex necessitate contractus, nulli fideli dubium esse debet, quin fuerit ita, pro eo, quod concupiscibiliter generata exstitit ex concubitu maris et feminae sicut et ceterae mulieres. Sed quod fuerit sic de facto, dubium est et disputabile ac incertum, et hic est punctus inquisitionis praesentis. Videtur enim horrendum piis auribus et animis devotis, quod unquam beata eius anima filia irae fuerit aut in odio Dei, ita quod fuerit displicens ac destabilis oculis divinae maiestatis“ (l. c.).

In letzterem Sinne legt Aureolus auch die Aussprüche der hl. Väter aus. Keiner derselben redet davon, daß sich die Seele Mariens die Erbsünde auch nur einen Augenblick zugezogen habe, insoweit diese von Gott trennt und die heiligmachende Gnade ausschließt: „Dicta sanctorum in nullo obviant isti positioni, quae dicit, quod beata Virgo exstitit praeservata in hora infusionis animae a peccato originali.“ Zum Beweise führt Aureolus zunächst die allgemeinen Ausdrücke und dann die Maria besonders betreffenden an: „Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnia dicta sanctorum loquentium in hac materia reducuntur ad duos modos: quia vel loquuntur in genere de omni homine, quod contrahit originale peccatum vel loquuntur in speciali de virgine Maria; illa ergo, quae loquuntur in genere, nihil omnino concludunt in Virgine, quod apparet ex multis: primo quidem, quia supra nos docuit Augustinus quod ‚excipienda est Maria a regulis generalibus, ubi non congruit sanctitati ipsius et singulari gratiae sibi factae de maternitate et susceptione Filii Dei; secundo vero, quia necessario eam oportet excipi ab illa regula: Omnes quidem resurgemus; quoniam, ut pie credit ecclesia, iam surrexit, et ab illa: Omnis homo

Digitized by Google

mendax, et ab illa: Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt; sepulchrum patens est guttur eorum, linguis suis dolose agebant, et ab illa: Cinis es, et in cinerem reverteris, et ab illa, quam ponit Augustinus, II De baptismo parvulorum, quod omnes, quotquot fuerunt vel sunt vel erunt, pro quotidianis defectibus indigent dicere orationem dominicam: dimitte nobis debita nostra. Cum igitur istae regulae generales nihil arguant in Maria, nulla ratione videtur, quod debeant contra eam concludere auctoritates, quae in generali de omnibus loquuntur pro peccato originali" (p. 75 sq.). Vor allem wichtig ist zur richtigen diesbezüglichen Ausdrucksweise der hl. Väter das von Augustinus (de assumtione beatae Virginis, c. 4.) Gesagte. Bei Maria kann demnach nur von einem contrahere peccatum originale geredet werden, insofern es „congruit sanctitati ipsius et singulari gratiae sibi factae".

„Dicta vero sanctorum, quae loquuntur de ipsa (Maria) in speciali, utique ad intentionem suam verum dicunt; nam ipsa in conceptione seminis concepta fuit in peccato; nam libido est illud peccatum, in quo mater eam concepit et pater genuit. Quod enim libido et actualis rebellio peccatum sit, in quo omnis homo sic genitus dicitur concipi, potest declarari ex multis: primo quidem, quia dicit Ambrosius, super Psalmum, et recitat Augustinus, I libro Contra Iulianum: ‚In iniquitate concipimur; nec enim conceptus exsors est inquitatis, quoniam et parentes non carent lapsu;' et infra: ‚Concipimur in peccato, in labe parentum et in delictis eorum nascimur; sed et ipse partus habet contagia sua; materni enim dies conceptus sine peccato non sunt.' Secundo vero, quia dicit Augustinus exponens illud Psalmi: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea, quod in peccatis libidinis, id est in concupiscentia, quae peccatum est, conceperat eum mater. Tertio quoque quia Gregorius, XI Moralium in fine, exponendo illud verbum: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? dicit, quod ‚homo habet immunditias, quas nimirum traxit ab origine. Ipsa quippe propter delectationem carnis conceptio immunda est;' et concludit, quod ‚solus Christus in carne sua vere mundus exstitit, qui per carnalem delectationem non venit'. Quarto vero, quia Bernardus expresse vocat peccatum,

Digitized by Google

in quo mater concipit libidinem in Epistola ad Lugdunenses, cum dicit: ‚inter amplexus maritales quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit'? Quinto quoque, quia Anselmus, II Cur Deus homo, reddens rationem quare Christi conceptio sine peccato fuit, dicit, quod ‚illius hominis conceptio munda fuit absque carnalis delectationis peccato'. Sexto vero idem apparet rationibus, tum quia concupiscentia habitualis est peccatum originale, ut expresse dicit Augustinus ubique per totum librum Contra Iulianum; unde dicit libro III, quod ‚concupiscentia malum est, quo malo bene utitur coniugatus', et ‚transit reatus per baptismum, sed remanet actus per oppositum ad peccata actualia, in quibus transit actus et remanet reatus'; et in VI libro concludit, ‚quod concupiscentia est qualitas mala ingenita homini, quam dico vitium, quo caro concupiscit adversus spiritum, quod malum per se ipsum tam magnum est, ut ad hominis damnationem atque ad regni Dei separationem sufficiat, nisi remedio regenerationis pellatur'. Cum igitur actus mali habitus utique malus sit, manifeste apparet, quod actualis concupiscentia, quae est inter amplexus maritales, est actus vitiosus et malus; tum etiam, quia de actuali rebellione, esto, quod homo non consentiat, confitetur quasi de vitio turpi ac peccato; et universaliter haec est intentio Augustini, Contra Iulianum, Iuliano defendente concupiscentiam actualem et libidinem tanquam bonam et imponens Augustino, quod esset Manichaeus, pro eo quod dicebat illam vitiosam et malum. Sed non obstante haeresi Iuliani dicendum est; quod etiam vir et uxor semen generant et concipiunt in peccato, hoc est in libidine et vitiosa concupiscentia actuali. Nec obstat huic, quod actus matrimonialis meritorius est et sine omni peccato personarum; stant enim simul vitium naturae et meritum personae, sicut apparet in patiente stimulos carnis cum displicentia et sine consensu; unde vir et uxor merentur utendo malo concupiscentiae et peccato naturae ad bonum prolis generandae. Nec etiam obstat, quod semen non est susceptivum peccati; hoc utique verum est; sed natura parentum ipsa est susceptiva libidinis et peccati, in quo fit conceptio seminis. Haec autem libido appellatur originale peccatum respectu prolis causaliter, quoniam ex ipsa transcribitur habitualis concupiscentia et similis turpitudo in prole, nisi divina potentia gratuito praeservatur" (pp. 76 ss.).

Digitized by Google

Aus dem langen Texte sind zunächst wohl zu beachten des hl. Gregorius Worte: „solus Christus in carne sua vere mundus exstitit." Sein Fleisch allein ist nicht „caro peccati". Dann sind zu bemerken des hl. Augustinus Worte: „transit reatus per baptismum, sed remanet actus." Der hl. Kirchenvater unterscheidet hier scharf zwischen dem reatus und dem actus peccati originalis, oder, wie das Konzil von Trient sagt, zwischen der „vera et propria ratio peccati" und dem peccatum der concupiscentia, welche eben der Apostel Sünde nennt, quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat" (Conc. Trid. sess. 5. can. 5). Unser Autor endlich unterscheidet selbst genau das vitium (peccatum) naturae vom vitium personae. Das vitium naturae kann ganz wohl zusammen sein mit dem meritum personae und mit der gratia. Das vitium naturae nun wird fortgepflanzt. Dadurch wird die natura prolis angesteckt und erst infolgedessen, ex consequenti, die Person. Auch Maria erbte von ihren Eltern als causa einen effectus, nämlich das vitium naturae; ihre Natur wurde angesteckt; sie empfing die natura vitiata, soweit es verträglich war mit der ihr als Gottesmutter zukömmlichen Heiligkeit und besonderen Gnadenfülle. Ebendieser natura infecta, vitiata wegen war auch sie erlösungsbedürftig. Wer aber bei Maria die natura vitiata leugnet, der leugnet notwendig auch ihre Erlösungsbedürftigkeit. Das jedoch ist die bereits vom hl. Bernardus verurteilte Häresie: „est h a e r e s i s damnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses, et a magistris omnibus parisiensibus," wie der sel. Albertus Magnus ausdrücklich feststellt (3. Sent. dist. 3. a. 4.). Maria fehlte die iustitia originalis. Diese macht nämlich wesentlich die natura integra, perfecta aus, welche im Urzustande fortgepflanzt worden wäre. Dagegen macht nach der Lehre des Aquinaten gerade der Mangel der Urgerechtigkeit das Wesen der Erbsünde als Natursünde aus. Allerdings weicht Aureolus von dieser Bestimmung des Wesens der Erbsünde ab. Wie uns scheinen will, wird er eben der Bedeutung der Natursünde nicht gerecht, vermengt diese vielmehr mit der persönlichen Sünde. Im Unterschied auch von Scotus (vgl. dies. Jahrb. X. S. 205 ff.) faßt er die „offensa Dei et Dei odium obiectivum" als „formale in originali peccato" (cfr. Repercussorium, Concl. III. p. 110 ss.); obwohl er damit in Widerspruch in seinem Traktat (Cap. II. p: 40 ss.) die quidditas originalis peccati

Digitized by Google

bestimmt in ordine ad seipum als „quaedam inclinatio vitiosa, quae principaliter est in appetitu sensitivo, videlicet rebellio et reluctatio ad rectam rationem", dann in ordine ad suum oppositum als „privatio originalis iustitiae". Erst in ordine ad Deum ist die Erbsünde „imputabilitas, offensa et culpa", also ex consequenti, insofern sie die Person ansteckt, nicht in se, dem Wesen nach.

Das über die Aussprüche der Heiligen Gesagte schließt nun (p. 78) Aureolus mit folgenden Worten: „Dicta ergo sanctorum ad hanc intentionem currunt de plano, quod virgo Maria, immo et omnis, qui per concubitum maris et feminae generatur, concipitur in peccato, quia in libidine, loquendo de seminis conceptione; quod autem ipsa iram inde contraxerit quantum ad animam et concupiscentiam quoad carnem, nullus unquam testatur." Persönlich also zog sich Maria nie den Zorn Gottes, sowie irgendeine wirkliche Unreinheit des Fleisches zu. Als wirkliche Tochter Adams war jedoch Maria der Natur nach filia irae, was auch Aureolus (p. 79 ad 5.) zugesteht: „notanter apostolus dicit: Eramus natura filii irae, ut innueret, quod absque omni indecentia aliquis esse poterat filius divinae amicitiae de gratia; unde et Maria fuit filia irae, quantum est ex natura, sed praeservata ab ira de gratia speciali," so daß sie sich der Person nach auch nicht einen Augenblick Gottes Zorn und Feindschaft zuzog. Um des Erlösers zu bedürfen, mußte Maria irgendwie schuldig sein: „iuxta verba Leonis virgo Maria indiguit Christo liberatore, quia non erat libera a reatu (seu a debito); in tantum ergo oportuit eam fuisse ream, in quantum indiguit de necessitate liberatore; indiguit autem liberatore, si fuit in ira de iure, ut superius dicebatur; propter quod oportuit, ipsam ream esse vel fuisse de iure. Sed factum non concluditur ex ipsa auctoritate" (p. 84, ad 4.). Aureolus spricht zudem ausdrücklich bei Maria von ihrer natura vitiata (pp. 147 sq.): „Cum ergo homo dicitur originale contrahere ex natura, non debet istud referri ad naturam simpliciter, . . . sed referri debet ad vitiatam naturam; ut intelligatur virgo Maria et omnis qui per concubitum maris et feminae concupiscibiliter generatur, natura vitiata per talem originem contrahere originale (i. e. eius reatum culpae), nisi de gratia conservetur . . . (ad 5.) Virgo . . . dici potest sanctificata fuisse ab originali, quod utique quadam naturali necessitate vitiatae originis contrahere habebat."

Digitized by Google

Was nun von den hl. Vätern gesagt worden, das gilt auch vom hl. Bernardus. Da dieser jedoch in der Praefatio (p. VIII) ausdrücklich als Führer der mittelalterlichen Gegner unseres Dogmas angeführt wird, möge über ihn des Aureolus Urteil folgen: „In Epistola ad Lugdunenses Bernardus dicit, quod ‚ante conceptionem sanctificari non valuit, quia non potuit ante sancta esse quam esse, siquidem non erat, antequam conciperetur, nec simul sanctificata esse potuit et concepta, quia inter amplexus maritales sanctitas immiscere se non potuit conceptioni; non est enim societas Spiritui sancto cum peccato. Inter amplexus autem maritales quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?' et concludit Bernardus: ‚Si igitur ante conceptum sui sanctificari non potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat, relinquitur ut in utero sanctificationem accepisse credatur.' Haec ille. Ex quo apparet, quod fuit eius intentio, quod in illo tunc fuit sanctificata, in quo fieri potuit; et quia non inter amplexus maritales, quia libido inerat, nec ante, pro eo quod non erat, sed statim, cum potuit, secundum verba eius, sed supra evidenter probatum est, quod potuit in instanti infusionis animae sanctificari: igitur sua fuit intentio, quod in illo instanti mundata est. Et sic Bernardus et Anselmus nullatenus contradicunt; nam Bernardus aspicit ad conceptionem seminis quae fit inter maritales amplexus, ubi libido non defuit etiam in conceptione Mariae, Anselmus autem aspicit ad punctum animationis. Praeterea, Bernardus non plus dicit, nisi quod ‚ipsa existens in utero sanctificationem accepit, qua, excluso peccato, sanctam faceret nativitatem, non conceptionem'. Cum igitur ipse hic expresse accipiat conceptionem, quae fit inter amplexus maritales, et peccatum vocet libidinem et concupiscentia mactualem, non plus est de intentione sua, nisi quod illa libido exclusa est et suspensa, ne inficeret Mariam in utero exsistentem; non fuit autem exsistens ante animationem, sed in hora animationis: ergo tunc fuit sanctificata secundum intentionem Bernardi, ut videtur, praesertim, cum non dicat quando existens, utrum scilicet in primo instanti exsistentiae vel post aliquod tempus" (p. 69 sq. Cf. p. 86 sq.).

Ebensowenig wie die hl. Väter und St. Bernardus können die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts Gegner unseres Dogmas genannt werden. Was Aureolus

Digitized by Google

von der Aussage der Heiligen sagt, das trifft auch bei ihnen zu. Keiner von ihnen redet davon, daß Maria persönlich sich Gottes Haß und Feindschaft zugezogen habe. Alle schließen von ihr die persönliche Folge, den reatus peccati originalis, die „vera et propria ratio peccati" im Sinne des Konzils von Trient aus. In solcher Bedeutung also reden sie nie bei ihr von einer contractio peccati originalis. Nach ihrer Meinung zog sich Maria die Erbsünde bloß zu als vitium naturae im Unterschiede vom vitium personae. Insofern sagen sie auch, daß Maria sich die Erbsünde de facto zugezogen habe. Nie wurde ihre Person von der Erbsünde angesteckt. Rein als Natursünde gefaßt, ist eben die Erbsünde keineswegs direkt der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt. St. Thomas sagt (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2um) geradezu: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae." Natursünde ist nichts anderes als Naturmangel, Naturfehler, Naturschwäche u. dgl. Die großen Scholastiker, insbesondere St. Thomas, St. Bonaventura, auch Scotus, fassen wesentlich die Erbsünde als Mangel der Urgerechtigkeit. Wenn sie von Maria sagen, sie habe sich die Erbsünde zugezogen, so gilt dies nur inbezug auf ihre Natur. Marias Erlösungsbedürftigkeit führen sie unisono mit allen hl. Vätern darauf zurück, daß sie wahrhaft und wirklich filia Adae, daß sie, gerade so wie wir, von Adam die natura vitiata, infecta, lapsa ererbt hat, d. i. die Erbsünde als vitium naturae. Maria hatte nicht, wie die Stammeltern vor dem Sündenfalle, die Urgerechtigkeit.

Die Urgerechtigkeit, iustitia originalis, nun ist zwar übernatürlichen Ursprungs, gratia gratis data, aber in sich, wesentlich, etwas durchaus Natürliches. Das will die moderne Theologie gar nicht verstehen. Sie wirft in ihrer Befangenheit die Urgerechtigkeit mit der heiligmachenden Gnade in eins zusammen. Daher kommt im Grunde genommen ihre durchaus falsche Meinung, die großen Soholastiker seien Gegner unseres Dogmas. Obwohl Aureolus (vgl. Conclusio II.) die privatio originalis iustitiae als materiale privativum (vgl. Cap. II.) des peccatum originale faßt, im Unterschiede von den großen Vorgängern, welchen jene privatio das formale der Erbsünde ist, so stimmt er doch

Digitized by Google

ganz mit ihnen darin überein, daß die iustitia originalis durchaus verschieden sei von der gratia sanctificans: „Quod originalis iustitia non fuerit gratia gratum faciens, sic apparet; ait enim Anselmus, De conceptu originali in fine, quod infans etiam post baptismum caret iustitia originali; sed certum est, quod gratia gratum faciente non caret: ergo originalis iustitia et gratia gratum faciens non sunt idem. Et confirmatur, quia sancti viri pro statu naturae prostratae carent originali iustitia, et tamen sunt in gratia Dei" (p. 127). Er hält die Urgerechtigkeit in sich auch für einen natürlichen habitus: „originalis iustitia fuit quaedam nobilis qualitas appetitum sensitivum in sui universalitate perficiens et ordinans ac conformans rectitudini rationis" (p. 131). Tatsächlich hatte Maria nicht die iustitia originalis, wie schon zur Zeit des hl. Bernardus manche (z. B. Petrus Comestor) behaupteten und damit ihre Erlösungsbedürftigkeit in Abrede stellten. Mit diesem Mangel der Urgerechtigkeit aber hatte sie tatsächlich auch die Erbsünde als Natursünde. Durch Mitteilung der heiligmachenden Gnade im Augenblicke der creatio et infusio animae rationalis wurde jedoch das debitum habendi iustitiam originalem gelöst; Maria zog sich also den reatus peccati originalis, d. i. die „vera et propria ratio peccati" nicht einen Augenblick zu. Ihre natura vitiata aber wurde statim, mox post infusionem animae rationalis geheilt.

So verstehen St. Thomas und St. Bonaventura nebst den anderen großen Zeitgenossen die sanctificatio B. V. Maria post infusionem animae rationalis (vgl. dies. Jahrb. XIV. S. 341 ff., XV. S. 227 ff., XVIII. S. 171 ff.). Persönlich war Maria vom ersten Augenblicke ihres Daseins an in der heiligmachenden Gnade. Unzweifelhaft war dies auch die Meinung des hl. Bonaventura. Denn sonst hätte er beispielsweise (3. Sent. dist. 3. pars 1. a. 2. qu. 1) doch nicht schreiben können: „Congruum erat, ut beata Virgo Maria, per quam auferetur nobis opprobrium (Ps. 18, 22), vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Unde de ipsa exponit tam Bernardus quam Augustinus illud Genesis tertio (v. 15): Ipsa conteret caput tuum. — Quoniam beata Virgo Maria advocata est peccatorum, gloria et corona iustorum, sponsa Dei et totius Trinitatis triclinium et specialissimum Filii reclinatorium; hinc est, quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum. St. Thomas schließt ausdrücklich den reatus culpae

Digitized by Google

originalis von Maria aus, lehrt also unzweifelhaft, daß Gott die Seele Marias in der Gnade geschaffen habe, wenn er (1. Sent. dist. 44. art. 3.) sagt: „Puritas intenditur per recessum a contrario; et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati (i. e. „vera et propria peccati ratio") inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum." Gleiches lehrt der Aquinate aber auch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in seiner Summa theologica (3 qu. 27.), woselbst er nach der modernen Theologie durchaus sich als Gegner unseres Dogmas ausweisen soll. Da nun (a. 3. ad 3.) heißt es: „Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, ‚in quibus nulla impuritas invenitur', ut Dionysius dicit (Eccl. hierarch. cap. 6 versus fin.). Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi quae fuit opus Spiritus sancti: Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite." Die erste Reinigung „non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis". Warum nicht? Weil keine solche Unreinheit da war wegen der Gnade, in welcher die Seele geschaffen war. Diese erste Reinigung ist eben die sanctificatio B. Virginis post eius animationem (l. c. a. 2.). Die doppelte Reinigung nennt der Aquinate (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 2. Solutio 1.) ausdrücklich doppelte Heiligung: „duplex sanctificatio B. Virginis esse dignoscitur: prima, qua in utero sanctificata fuit; secunda in conceptione Salvatoris." Maria wurde gereinigt von dem, was sie Mangelhaftes in ihrer Natur (nach Leib und Seele) direkt von ihren Eltern geerbt hatte. Dies geschah nach der Begnadigung bei Schaffung und Eingießung der vernünftigen Seele. Im Augenblick dieser Eingießung der Seele wurde ihr auch die Gnade eingegossen, aber nachher erst gereinigt von der culpa originalis, insoweit sie von den Eltern direkt geerbt wird, d. i. vom vitium, languor naturae quoad carnem et animam; denn auch ihre Seele war von dieser ererbten macula originalis angesteckt, weil ihr die Urgerechtigkeit mangelte. St. Thomas (3. Sent. dist. 3. qu. 2.)

Digitized by Google

sagt diesbezüglich: „Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat: sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam **tunc** sibi infusam (wohl zu beachten die gesperrten Worte!) conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere, habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit, redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec B. Virgini nec alii praeter Christum hoc concessum est.“ Hier sagt also der Aquinate geradezu in einem Atemzuge, daß der Seele Marias im ersten Augenblicke die Gnade eingegossen wurde und Maria doch nicht bewahrt wurde, „ne culpam originalem incurreret“, ihre Seele vielmehr „originali macula infecta“ war. Gewiß ist dies doch deutlich Beweis genug, daß offenbar hier peccatum originale nur als vitium, languor naturae gilt! (Vgl. dies. Jahrb. XV. S. 227 ff., XVIII. S. 178 ff.)

Beim Aquinaten kann die moderne Theologie nicht verstehen, daß er sagt (3. qu. 27. a. 2. cfr. 3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1.): „sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.“ Diese Heiligung konnte nicht stattfinden ante animationem i. e. ante infusionem animae rationalis, also nicht vor der Schaffung und Eingießung der vernünftigen Seele. Offenbar ist (a. O.) nicht die Frage nach der Heiligung der schon geschaffenen Seele ante animationem. Demnach kann nur in anderem Sinne von einer Heiligung Mariens hier die Rede sein. Was ist denn vor der Beseelung da? Gemäß der aristotelisch-thomistischen Ansicht von der Beseelung nach der hinlänglichen Entwicklung des foetus ist nur das Fleisch als Träger der natura vitiata da, beziehungsweise letztere selbst in den Eltern (l. c. ad 2. et ad 4.). Die Eltern der allerseligsten Jungfrau pflanzten nicht eine natura integra, perfecta, sancta fort, sondern eine natura vitiata, infecta, corrupta. Sehr deutlich sagt dies St. Thomas (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 1. et ad 3.) mit folgenden Worten: „Parentes B. Virginis radix eius fuerunt per actum naturae propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturae in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata . . . (ad 3.). Concubitus quod

Digitized by Google

B. Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum. Et ideo non oportuit quod in prole concepta statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati." Zur Natur nun gehört nicht bloß das Fleisch, der Leib, sondern auch die Seele. Beide also, Leib und Seele, wurden bei Maria von den Eltern her angesteckt. Ihr Fleisch war tatsächlich „caro peccati". Ihre Seele war schuldig, die Urgerechtigkeit, die Harmonie ihrer Kräfte zu haben und über den Leib zu herrschen, aber sie hatte die Urgerechtigkeit nicht. Das war für die Seele ein Mangel der Natur. Mit diesem defectus iustitiae originalis war der fomes, der habitus concupiscentiae carnis verbunden. Darin eben bestand auch bei Maria die natura vitiata. Diese aber konnte bei ihr nicht geheilt werden in via generationis oder sonstwie wunderbar, ohne die Erlösungsbedürftigkeit aufzuheben. Ihre Heilung konnte nur erfolgen in via gratiae: „statim, mox post animationem." Erst muß doch die Natur wirklich da sein, ehe sie geheilt werden kann: „Ergo etiam B. Virgo non fuit sanctificata (secundum naturam), nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet et corpus et anima." Um erlösungsbedürftig zu sein, mußte auch die Seele Marias mit dem Naturmangel, mit der Schuld des vitium naturae wirklich behaftet sein. Darum weist der Aquinate selbst die Heiligung des Fleisches (vgl. oben 3. Sent. dist. 3. qu 2.) in ipso instanti infusionis animae ab, weil dann die Seele nicht durch das sündige Fleisch in Verbindung mit dem Stammvater getreten, die Natursünde, die natura vitiata, also nicht fortgepflanzt worden wäre.

Die Erbsünde ist wesentlich Natursünde, vitium naturae, und erst in der Folge, wenn der Natur freier Lauf gestattet ist, steckt sie die Person an, wird also auch zum vitium personae. Der seligsten Jungfrau Seele nun wurde im Augenblicke ihrer Schaffung und Eingießung in den Leib von Gott mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, und eben deshalb konnte die Erbsünde ihre Person nicht anstecken, wurde also in ihr nie zum vitium personae, welches die Seele von Gott trennt; wohl aber erbte Maria das vitium naturae, die natura vitiata, die Verderbnis der Natur, die natürliche Verderbnis von Leib und Seele. Die Eingießung der Gnade verhinderte nicht,

Digitized by Google

daß sie der Erbschuld als Schuld der Natur verfiel und ihre Seele angesteckt wurde von der Makel der Natursünde: „nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam **tunc** sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret," sagt St. Thomas (vgl. oben). Da gab es also trotz der Eingießung der Gnade und zwar nach derselben „post animationem" noch etwas zu heiligen und zu reinigen, nämlich die Natur Marias, die caro peccati und die der Urgerechtigkeit ermangelnde Seele. Aber diese Heiligung war keine Reinigung „ab aliqua impuritate culpae vel fomitis" (3. qu. 27. a. 3. ad 3.). Die Begnadigung im Augenblicke der Eingießung bewahrte ja Maria vor dieser impuritas culpae, vor dem vitium personae. Dieses vitium personae kann nicht zusammen sein mit der gratia gratum faciens; wohl aber verträgt sich mit dieser Gnade das vitium naturae, wie der Aquinate (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. Solutio 1. ad 2.) ausdrücklich sagt: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae." Die Heiligung der Natur Marias, die Reinigung der natura vitiata „non fuit, wie St. Thomas (vgl. oben) sagt, ab aliqua impuritate . . ., sed mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens".

Durch Verbindung mit der caro peccati ist auch die Seele Marias vom vitium naturae angesteckt, aber bloß von diesem. Alle Ansteckung der Person „aliqua impuritate culpae vel fomitis" ist durchaus ausgeschlossen. Wäre Maria auch frei vom vitium naturae, dann wäre ihre Reinheit der Christi selber gleich, also sie durchaus nicht erlösungsbedürftig. Darum sagt St. Thomas (3. qu. 27. a. 2. ad 2.), daß ihre Reinheit nach der Christi die größte war; denn Christus wurde in keiner Weise von der Erbsünde angesteckt, Maria aber bloß ihrer Natur nach, nicht der Person nach, wie alle übrigen Adamskinder: „Anima B. Virginis (fuit) contagio originalis peccati inquinata, . . . sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur" i. e. statim, mox post animationem. Worin bestand nun diese Reinigung? Ihre Seelenkräfte wurden geeint, der fomes gebunden: „mentem eius magis in unum colligens, et a multitudine sustollens." Sie erhielt nicht die volle iustitia originalis, wie Adam vor dem Sündenfalle; denn sie behielt

Digitized by Google

die Möglichkeit auch läßlich zu sündigen bis zur Empfängnis Christi: „fuit tamen (puritas B. Virginis) sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum.“ Deshalb zieht der Aquinate die Bindung des fomes seiner völligen Wegnahme vor (l. c. a. 3. c.): „Et ideo videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis; quia non statim habuit usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodo vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto.“

Als bloße Natursünde ist das peccatum originale nur potentia ad abesse gratiae; dieser potentia aber entspricht die potentia ad concupiscendum, die Möglichkeit der Begierlichkeit, d. i. der fomes secundum essentiam, der fomes ligatus, ne in actum inclinaret. Die sensualitas Marias wurde durch die Fülle der Gnade, welche ihrer Seele bei ihrer Schaffung mitgeteilt worden, und mittels besonderer göttlicher Vorsehung ab omni inordinato motu bewahrt. Nur so ward Maria instand gesetzt, wie St. Augustinus sagt, die Sünde völlig zu überwinden: „ad vincendum ex omni parte peccatum.“ Maria hatte nur den fomes secundum essentiam; derselbe war also von Anfang an gebunden, so daß nie bei ihr eine ungeordnete Regung der Begierlichkeit vorkam. Dies wäre aber nicht möglich gewesen, wenn Maria persönlich auch nur kürzeste Zeit in der Ungnade gewesen wäre, die Erbsünde also tatsächlich in ihr geherrscht und die Seele von Gott getrennt hätte. Diese Zeit hindurch wäre dann der fomes offenbar nicht gebunden gewesen, sondern „inclinasset in actum“ (cfr. l. c. a. 3. et a. 4. ad 1.). Dann hätte aber auch Maria nicht die der Gottesmutter würdige Gnadenfülle (cfr. l. c. a. 5.) gehabt: „Beata Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere“ (cfr. l. c. ad 1. et 2.). Ihre erste Heiligung unterscheidet sich wesentlich von der

Digitized by Google

Heiligung des Jeremias und Johannes des Täufers (l. c. a. 6. a. 1.): „B. Virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod B. Virgini praestitum est ut de cetero non peccaret, nec mortaliter, nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente." Das Freisein Marias aber auch von aller läßlicher Sünde bezeugt deutlich, daß ihr fomes von Anfang an gebunden war, oder was dasselbe ist, daß ihre potentia ad peccandum (etiam venialiter) nunquam inclinaret in actum.

Mit dem englischen Lehrer stimmt durchaus der seraphische überein. Er sagt ausdrücklich, daß die Heiligung Marias die der übrigen unvergleichlich überrage (3. Sent. dist. 3. p. 1. a. 1. qu. 1.): „sanctificationis ipsius (i. e. Matris Domini) magnitudo et acceleratio ceteras antecellit," also auch quoad accelerationem temporis. Wie aber diese acceleratio zu fassen sei, erklärt St. Bonaventura (l. c. qu. 2.) bei Besprechung der Heiligung der Seele Marias. Die erste der beiden Meinungen (vgl. dies. Jahrb. XVIII. S. 182 f.) sagt nämlich auch: „decebat animam gloriosae Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum Sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitas, sed etiam quantum ad accelerationem temporis." Dazu bemerkt nun erläuternd der hl. Lehrer: „ideo in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni." Nur in diesem Sinne also kann von einer acceleratio sanctificationis B. V. gegenüber den anderen Heiligen (Jeremias und Johannes dem Täufer) die Rede sein, welche persönlich einige Zeit in der Ungnade Gottes waren. Somit sagt also St. Bonaventura hier geradezu, daß Maria vom ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins an in der Gnade Gottes, d. i. unbefleckt empfangen war im Sinne unseres Dogmas.

Daß der Heilige dennoch von einer Heiligung der Seele Marias redet post originalis contractionem, widerspricht dem Gesagten durchaus nicht. An der ersten Meinung hat er bloß das auszusetzen, daß sie nur die carnis foeditas der Gnade vorausgehen ließ: „licet illa gratia praevenit animae infectionem (i. e. inquantum personam inficit), non tamen praevenit carnis foeditatem."

Digitized by Google

Dieses Fleisch ist nun aber kein totes, sondern ein lebendiges. Lebendig ist es durch die Seele als forma carnis; und mit dieser bildet dasselbe die menschliche Natur. Zugleich mit dem Fleische ist deshalb auch die Seele angesteckt, insoweit sie mit dem Fleische zur natura vitiata gehört. Diese infectio naturae, also auch animae im erklärten Sinne, geht nun wenigstens der Natur nach, saltem naturâ prius, der Eingießung der Gnade voraus. Ist die Seele Marias von Gott erst einige Zeit nach der conceptio seminis in der Gnade geschaffen und eingegossen worden, dann geht die infectio animae secundum naturam sogar tempore der infusio gratiae voraus. Durch die Gnadeneingießung aber wurde Maria vor der persönlichen Folge der natürlichen Ansteckung bewahrt; ihre Seele wurde nie tatsächlich von Gott getrennt. Dieser infectio animae (quoad personam) kam die Gnade zuvor, wie die erste Meinung ausspricht und die zweite Meinung keineswegs in Abrede stellt. Die erste Meinung wird jedoch der ganzen Ausdehnung der Erlösungsbedürftigkeit Marias nicht gerecht. Nicht bloß das Fleisch, sondern auch die Seele Marias ist erlösungsbedürftig. Die Natur ihrer Seele ist auch eine mangelhafte, eine gefallene, eine infecta et vitiata, weil ihr mangelt die iustitia originalis. Diese Erlösungsbedürftigkeit nun kommt bei der zweiten Meinung zum vollen Ausdruck: „Rationabilior etiam est, quia esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et proptera dicit Augustinus, quod prius est nasci quam renasci: sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere. Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio."

Ebensowenig wie St. Augustinus und St. Bernardus sind St. Thomas und St. Bonaventura und die großen mittelalterlichen Scholastiker überhaupt Gegner unseres Dogmas. Wie wir gesehen, lehren St. Thomas und St. Bonaventura selbst an den entscheidendsten Stellen, an welchen sie ihre Gegnerschaft bekunden sollen, ausdrücklich die Heiligung der Seele Marias im Augenblicke ihrer Schaffung. Die beiden Kirchenlehrer Gegner des Dogmas zu nennen und dann doch zu sagen, sie lehrten die immaculata conceptio wenigstens virtuell (vgl. dies. Jahrb. XIX. S. 7), ist

Digitized by Google

offenbar ein großer Widerspruch. Wenn beide bei Maria reden von einem contrahere peccatum originale, so ist dies, ganz Aureolus gemäß, nur ihrer Natur nach zu fassen. Maria hatte eben nicht die iustitia originalis, also nicht die natura sana, integra, perfecta, sondern als wahre filia Adae die natura lapsa, vitiata, infecta. Und in diesem Sinne hatte Maria die Erbsünde (als bloße Natursünde, vitium naturae) sogar actu und de facto. Keiner der großen Lehrer aber behauptet, daß Maria persönlich auch nur einen Augenblick Feindin Gottes gewesen ist. Vielmehr wurde ihrer Seele, wie wir dies vom hl. Thomas und hl. Bonaventura buchstäblich hörten, im Augenblicke der Schaffung die Gnade eingegossen. Das ist aber genau das Dogma von der immaculata conceptio B. V. Mariae.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Slavorum litterae theologicae.** Conspectus periodicus. Dirigentibus ***Dr. J. Tumpach*** et ***Dr. A. Podlaha***. Annus I. Pragae Bohemorum 1905.

Die vorliegende lateinisch geschriebene und vierteljährlich erscheinende periodische Publikation ist jedenfalls freudig zu begrüßen, da sie den ersten Versuch darstellt, einen Überblick der gleichzeitigen theologischen Literatur bei den Slaven zu bieten, und zwar in einer Sprache, die auch einem Nichtslaven zugänglich wäre. Die Redaktion geht dabei in der Weise vor, daß sie die wichtigsten theologischen Werke und Zeitschriften mit längeren oder kürzeren kritisch-informativen Rezensionen registriert. In erster Linie kommt da freilich inbetracht die russische theologische Literatur, die in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung nimmt, wovon die zahlreichen neugegründeten theologischen Zeitschriften und wissenschaftlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie Zeugnis ablegen. Die Namen Glubokovskji, Golubinskij, Lebedev u. a. beginnen bereits auch außerhalb Rußlands bekannt zu werden.

Nebst den Kritiken bringt unsere Zeitschrift interessante Beiträge zu den kontroversen Fragen zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, z. B. über die Ehetrennung wegen des Ehebruchs, das Sakrament der letzten Ölung, die Buße u. a.

Wenngleich der Zweck, den sich die Zeitschrift vorgestellt hat, in erster Linie ein wissenschaftlicher ist, so soll gleichzeitig damit auch eine Verständigung und Annäherung beider Kirchen, der orientalischen und occidentalischen, angebahnt werden. Der irenische Ton tritt überall in den Vordergrund. Es ist also dieselbe Aufgabe, welche die französischen Assumptionisten in ihrem Echo d'Orient und der italienisch geschriebenen Bessarione verfolgen, nur mit dem Unterschied, daß in den beiden letzteren

Digitized by Google

Zeitschriften vorzugsweise die orthodoxen Griechen, in unserer Zeitschrift aber die orthodoxen Slaven berücksichtigt werden.

In der Transskription der cyrillischen Texte ist die Wiedergabe des ‚x' durch das lateinische ‚h' auffallend und wirkt auch störend. Jedenfalls wäre die von den meisten Slavisten angenommene Transskription mit einem ‚ch' viel mehr am Platze, besonders da sich beide Schriftzeichen lautlich vollständig decken.

Übrigens verdienen die ‚Slavorum litterae theologicae' unsere volle Sympathie, und wir können ihnen für die Zukunft nur ein gutes Gedeihen und reichen Erfolg wünschen.

Wien. Thomas Hudec.

2. *Dr. Gregorius B. Matulewicz:* Doctrina Russorum de Statu iustistiae originalis. Krakau. 256 S.

Vorliegende Arbeit ist eine Doktor-These der Universität Freiburg in der Schweiz. Im Vorwort gibt Verfasser eine Reihe von Punkten an, in welchen die Russen von der katholischen Lehre abweichen. Es ist nicht nur der Primat des römischen Papstes und der Ursprung des Hl. Geistes vom Sohne, die sie verneinen, sondern auch die deuterokanonischen Bücher betrachten sie als nicht inspiriert; die Überlieferung ist eine untergeordnete Quelle des Glaubens; die Sakramente bringen ihre Wirkung nicht hervor ex opere operato; die Transsubstantiation geschieht nicht vi verborum Christi; in der Firmung wird der Seele kein unauslöschliches Merkmal eingeprägt; die Ehe ist auflösbar; die vom Priester in der Beichte auferlegte Buße bewirkt nicht die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen.

In der Abhandlung wird gezeigt, daß die Russen drei Stände der Menschen unterscheiden und zwar den Stand der Unschuld, der Gnade und der Glorie. Beatitudo ist, was der Mensch durch die Entwicklung der ihm eigenen Kräfte erlangen kann. Sie gebrauchen auch den Ausdruck „Übernatürlich", verstehen aber darunter das „Wunderbare, Außergewöhnliche". Die Seele des Menschen ist nicht erschaffen aus Nichts, sondern hat ihren Ursprung unmittelbar aus der Seele der Eltern und das kraft des Segens, welchen Gott gleich bei der Erschaffung des Menschen in den Worten: „Crescite et multiplicamini et replete terram" ausgesprochen hat. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes, d. h. er hat eine vernünftige Natur; er ist geschaffen nach der Ähnlichkeit Gottes, d. h. er besitzt die Fähigkeit, die Vollkommenheit zu erreichen. Der erste Mensch ist also geschaffen ad imaginem Dei mit der Befähigung, vollkommen zu werden. Das Ziel des Menschen ist die Beatitudo; er besitzt aber eine natürliche Fähigkeit zu diesem Ziele. Das Mittel dazu ist die Entwicklung des Menschen. Diese Entwicklung oder Evolution bringt der Mensch allein nicht zustande, eine cooperatio Dei ist notwendig. Diese cooperatio Dei nennen sie gratia, verstehen aber darunter, was der Natur notwendigerweise zukommt. — Adam wurde geschaffen im Stande der Unschuld, d. h. er war ein Kind, welches weder Sünde noch Böses wußte. Sein Verstand besaß die Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, sein Wille war frei von Fehlern und neigte zum Guten, zur Gerechtigkeit. Gott selbst war der Lehrer der ersten Menschen; seine Methode war die intuitive.

Der Verfasser entwickelt diese Punkte, belegt sie mit Zitaten berühmter russischer Theologen und widerlegt sie.

Digitized by Google

Diese Erstlingsarbeit, welche uns den traurigen Zustand der Theologie in der russischen Kirche vor Augen führt, ist mit Fleiß ausgearbeitet und kann aufs beste empfohlen werden.

Düsseldorf. P. Ceslaus Dier O. P.

3. ***Miguel Asin:*** **El Averroísmo teologico di S. Tomas de Aquino.** — Extracto del homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. S. 271—331.

Es liegt uns hier eine äußerst interessante Studie vor über das Verhältnis des hl. Thomas zu Averroës inbezug auf theologische Fragen. Ausgehend von dem Gegensatze zwischen Siger von Brabant und St. Thomas in der Frage über das Verhältnis von Wissen und Glauben, zeigt der Verfasser, wie die diesbezügliche Lehre des Aquinaten in voller Übereinstimmung steht mit den Ausführungen des arabischen Philosophen, der diese Frage im „Kitab tehâfot" berührt und in einer eigenen Schrift „Kitab falsafa" behandelt hat. Hier findet der Verfasser auch Gelegenheit, das vielverbreitete Vorurteil zurückzuweisen, Averroës sei mit seinem Glauben zerfallen gewesen. Die Übereinstimmung des hl. Thomas mit Averroës in der Lehre über das Verhältnis von Wissen und Glauben ist in der Tat eine derartige, daß sie sich nicht allein durch die Abhängigkeit von den beiden Lehrern gemeinsamen aristotelischen Grundlinien erklären läßt, sondern auf den unabweisbaren Schluß führt, daß die thomistische Lehre von der des arabischen Philosophen abhängig ist. Um dies Ergebnis zu stützen, zeigt der Verfasser, daß die Lehre des hl. Thomas auch in anderen Punkten, wie bei den Gottesbeweisen, bei der Unterscheidung der göttlichen Attribute, in der Betonung des Vorranges der Erkenntnis vor dem Willen, den Spuren des Philosophen von Corduba folgt. Wenn man fragt, auf welchem Wege der hl. Thomas zur Kenntnis der Lehre des Averroës kam, so kann man teils an die Vermittlung des Maimonides denken, teils sieht man sich aber zur Annahme gezwungen, daß der hl. Thomas durch seine Ordensbrüder (etwa Raymundus Martin), welche in Toledo eifrig dem Studium der arabischen Philosophen oblagen, die Werke des Averroës selbst in lateinischer Übersetzung vor Augen hatte. — Die Beweisgründe, welche der Verfasser vorbringt, sowie die maßvolle Vorsicht im Urteil, berechtigen zu voller Zustimmung. Seine Studie zeigt, wie die ehernen Prinzipien der aristotelischen Philosophie und ihre Verwertung durch die arabischen Philosophen den Trägern der christlichen Wissenschaft manche Waffen zur Verteidigung der Wahrheit in die Hand gab.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. ***Dominicus Facin a Bieno:*** **S. Bonaventura,** Doctor Seraphicus, Discipulorum S. Augustini alter Princeps. Venetiis, Typis Aemilianis 1904. 96 S.

Der gegenwärtige Provinzial der venezianischen Minoritenprovinz wurde durch die patristischen Vorlesungen P. Cölestin Wolfsgrubers an der Universität in Wien für den hl. Augustinus begeistert. Er wollte auch den hl. Kirchenlehrer seines Ordens ehren, welcher von Leo XIII. princeps Scholasticorum alter genannt wird.

Es wird gezeigt, wie B. seinen Meister verehrt und liebt, ihn verteidigt und in zweifelhaften Fällen im günstigeren Sinne auslegt (so urteilt

Digitized by Google

B., daß Augustinus den realen Unterschied der Seelenvermögen halte), und ihm soweit als möglich folgt. Auch wo er es nicht tut, bewahrt er die schuldige Hochachtung. Eine Tabelle zeigt die Zitate B.s aus Augustin, eine zweite des letzteren von B. zitierten Werke. Er bestritt die Echtheit der Quaestiones N. et V. Testamenti und bezweifelte die der Schrift de spiritu et anima.

Das Werklein erreicht die gestellte Aufgabe und wird allen Verehrern der beiden Kirchenlehrer willkommen sein.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

5. ***Dr. Joseph Bautz:*** **Die Hölle, im Anschluß an die Scholastik dargestellt. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Mainz, Kirchheim & Ko. 1905. 8°. (VIII, 266 S.).**

Die verschiedensten Gegner des christlichen Glaubens haben in jüngster Zeit mit einer gewissen Vorliebe die katholische Lehre von den ewigen Strafen der Hölle zum Angriffspunkte ausersehen. Auch das vorliegende Werk wurde in den Streit hineingezogen und besonders wegen seiner Ausführungen über die „örtliche Bestimmung der Hölle" aufs gehässigste angegriffen. Dieser Umstand hat, wie der Verfasser selbst bemerkt, dazu beigetragen, daß seine Monographie über die Hölle, 22 Jahre nach ihrer ersten Ausgabe, in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage erscheint. Der Verfasser hat sich durch die präpotenten Angriffe seiner Gegner, die auch in Freundeskreisen ihre Wellen geschlagen, durchaus nicht einschüchtern lassen. Nicht bloß hält er in unwandelbarer Überzeugung an den Lehren der Kirche fest und zeigt ihre Begründung in Schrift und Tradition, sondern folgt auch in der näheren theologischen Erklärung derselben mit großer Treue und Verehrung den Spuren der Vorzeit. Eine Schrift, welche nicht darauf ausgeht, gefühlvolle Eindrücke im Leser hervorzurufen, sondern die in rein objektiver Darstellung der Wahrheit dienen will, braucht durchaus nicht mit „modernem Empfinden" zu rechnen. Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß manche Fragen, die zur Zeit der Scholastik eine hohe Bedeutung hatten, in unseren Tagen vielfach kein Interesse mehr finden; es würde aber Beschränktheit verraten, wenn man des subjektiven Interesses wegen oder vielmehr aus Mangel desselben die objektive Bedeutung der Frage nicht mehr würdigen wollte; in dieser Beziehung waren die Vorwürfe der Rückständigkeit, die man dem Verfasser machte, entschieden unbegründet. Der Verfasser vertritt daher sein gutes Recht, wenn er seinen Standpunkt nicht aufgibt, sondern es „für das Beste hält, alles Frühere zu wiederholen und noch Verschiedenes hinzuzufügen" (S. VI). „Durch entscheidende sachliche Gründe oder durch Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes" können Lehrmeinungen, die man für mehr oder weniger wahrscheinlich ansah, ihren Wert verlieren, nicht aber „durch wohlfeile Phrasen und Redensarten" (Vorwort).

So sehr wir indes die Berechtigung des Standpunktes des Verfassers anerkennen, und besonders seine Verehrung für das Alte hochachten, können wir doch in einigen Punkten seine Ansichten nicht teilen. — Die Meinung des Lessius, daß die Ewigkeit der Hölle ein Geheimnis sei, welches mit der Trinität, Inkarnation, Eucharistie auf gleiche Stufe zu stellen sei, scheint uns übertrieben; gibt doch der Verfasser selbst zu: „Der Gedanke an eine ewige Strafe liegt also der Vernunft so ferne nicht" (Se. 78). Der Kampf gegen die Ewigkeit der Hölle wurzelt unseres Erachtens nicht in der Dunkelheit des Geheimnisses, sondern, wenn wir

Digitized by Google

von „Gefühlen“ absehen, in den verkehrten Anschauungen über Gott und über den Menschen. Die Erklärung der Unbußfertigkeit und Verstocktheit der Verdammten, in welcher der Verfasser dem Suarez folgt, ist freilich nicht befriedigend; sie gibt eigentlich nur die Folgen des Strafzustandes an; es handelt sich aber um den inneren Grund dieses Zustandes, nicht um seine Folgen, wenn man nach einer Erklärung der ewigen Hölle verlangt. Auf andere Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung wollen wir nicht eingehen. — Möge dem Verfasser die Genugtuung zuteil werden, durch eine freundliche Aufnahme dieser zweiten Auflage für die bitteren Angriffe entschädigt zu werden.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. **Questions adressées aux philosophes.** Notes posthumes, écrites en 1840 par le Père ***Hernsheim,*** ancien élève de l'école normale supérieure, et l'un des quatre premiers compagnons du Père Lacordaire. Avec une notice sur le R. P. Hernsheim par le R. P. ***Danzas.*** Paris, Lecoffre 1903 8° kl. V, 103 S.

Die pietätvolle Hand eines Mitbruders veröffentlicht in vorliegendem Werkchen zwei Schriften, die „keineswegs einen Beitrag zur heutigen Philosophie liefern“, sondern dem Leser das Bild eines Mannes vorführen wollen, der zwar einer vergangenen Zeit angehört, aber durch den gewiß seltenen Gang seiner Lebensgeschichte auch in der Gegenwart Interesse bietet. Es ist P. Hernsheim. — In der ersten Schrift schildert uns P. Danzas, einst Provinzial des Predigerordens, in Kürze (1—65) das Leben seines Mitbruders und Freundes. P. Hernsheim wurde i. J. 1816 in Straßburg von israelitischen Eltern geboren, durch äußere Umstände empfing er in jugendlichem Alter die Taufe, ohne jedoch durch eine christliche Erziehung in das religiöse Leben eingeführt zu werden. Bei seinem freien, idealen Geiste widmete er sich dem Studium der Philosophie mit glänzendem Erfolge. Um diese edle Seele auf den Weg der Wahrheit zu führen, bediente sich Gottes Vorsehung einer Krankheit. Im Jahre 1838 wandte sich der jugendliche Philosoph dem katholischen Glauben zu und trat zwei Jahre darauf in den Orden des hl. Dominikus. In den Briefen an seine Freunde spricht er voll Begeisterung für den hl. Thomas und dessen Philosophie und beklagt die Zeit seiner Jugend, die er mit den hohlen Lehren der heimatlichen Philosophen seiner Zeit verloren. Der Krankheitskeim war indes nicht erstickt, sondern kam aufs neue zum Ausbruch und machte dem hoffnungsvollen Leben des jungen Ordensmannes im Jahre 1847 ein Ende.

Die zweite Schrift, aus der Feder dieses interessanten Mannes, enthält aphoristische Gedanken über die Philosophie seiner Zeit in Frankreich. Er hat sie im Jahre 1840 „sans ordre“ aufgezeichnet, als er bei der ersten Lektüre des hl. Thomas jene Gefühle empfand, die er einem Freunde mit den Worten schildert: „Mein lieber Freund, ich habe erst einen halben Band gelesen; aber die Schamröte steigt mir ins Gesicht, und ich schäme mich für unser Jahrhundert, wenn ich denke, daß es sich mit solchen Büchern nicht beschäftigt, daß es die darin enthaltenen Lehren zurückweist, und sie zurückweist, ohne sie zu kennen. Ich erröte, ich schäme mich, und es fehlt wenig, daß ich nicht die Liebe verletze, wenn ich sehe, daß M. N. (nach dem Hrgb. M. Cousin) und andere die

Digitized by Google

Philosophen Frankreichs sind, und daß man kaum vom hl. Thomas spricht, und ich bin noch ganz entsetzt beim Gedanken, daß ich mein Leben in dieser berühmten Gesellschaft zubringen mußte, damit beschäftigt, gegen etwas zu kämpfen, was ich selbst nie kennen gelernt hätte" (S. II). — Es sind bittere Wahrheiten, die er in seinen „Fragen" den früheren Kollegen vorhält; hätte er nicht persönlich in ihrer Mitte gelebt, ihre Irrtümer geteilt, würde man seine offene Sprache kaum verstehen. Wenn in seinen Worten auch der ungestüme Eifer einer für die neue, ungeahnte Ideenwelt begeisterten Seele sich kundgibt, so wird man dies leicht entschuldigen und in diesem Zeugnis ein herrliches Bekenntnis der Wahrheit finden.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

7. ***Paul Barth:*** **Die Stoa.** Stuttgart, Fromman. 1903. 8°. 190 S.

Dem Forscher auf dem Gebiet des menschlichen Denkens wird Paul Barths Stoa willkommen sein. — Der Verfasser zergliedert das stoische System und unterzieht jeden einzelnen Punkt einer sorgfältigen Kritik. Der Leser findet hier klar und bündig dargestellt, wie sich die Stoa durch ihre Hauptvertreter, von Zeno bis M. Aurel, zu den vitalen Fragen des Denkens und des Tuns verhalten hat. Es ist eine nur zu häufige Erscheinung, daß selbst ernste Forscher Einheit und Geschlossenheit um jeden Preis in dem philosophischen System finden wollen, dessen wohlwollende Kritiker sie sind. Herr Paul Barth zeigt keine solche Schwäche. Er betont die Schwankungen der stoischen Lehre und die Inkonsequenzen der gefeiertsten Repräsentanten derselben. Als Beispiel diene das Urteil über den Gottesbegriff in der Stoa. „So finden wir im Gottesbegriffe der Stoiker sehr verschiedenartige Elemente vermischt: Materialismus, Immaterialismus, Vielheit und Einheit, Pantheismus, der immer wieder betont wird, und dennoch zugleich bei manchen einen damit unvereinbaren Dualismus, Spiritualismus und Anthropomorphismus." S 57. Daß der Anfang der Stoa auf einem exklusiven Materialismus fußt, läßt sich nicht leugnen. Der rettende und alles verklärende Zug in dem System ist die hochgeschraubte Moral. Jedoch betont der Verfasser, daß die Ethik der Stoiker nicht so abstrakt ist wie Kants Ethik. Bei den Stoikern bilden Glückseligkeit oder Eudämonie und tugendgemäße Handlung eine Gleichung, so daß die Glückseligkeit ebenso gut wie die Tugend als Ziel des Lebens hingestellt werden kann. Es möge uns erlaubt sein zu bemerken, daß diese Anschauung dem Aristoteles näher liegt als dem deutschen Denker. Im ganzen könnte man sagen, daß alles, was fest und dauerhaft ist in der langen Entwicklung der Stoa, sich in der christlichen Philosophie wiederfindet. Wir wären dem Verfasser sehr dankbar gewesen, hätte er mit der ihm eigenen Klarheit diesen Gegenstand erörtert. Unglücklicherweise begegnet man hie und da harten Ausdrücken, die schließen lassen, daß der Verfasser lieber einem Seneca das Verdienst der Ursprünglichkeit zusprechen würde als einem hl. Paulus.

S. Anselmo. Rom. Ansgar Vonier O. S. B.

8. ***Dr. P. Beck:*** **Die Nachahmung** und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. Leipzig, Haacke. 1904. 8°. 173 S.

Dr. Becks Schrift läßt sich mit Genuß lesen; man hat ja hier die Bestrebung eines entschiedenen und aufrichtigen Darwinisten, den Menschen

Digitized by Google

des 20. Jahrhunderts mit all seinen Vollkommenheiten und wissenschaftlichen Errungenschaften durch die Gesetze der Darwinistischen Entwicklung zu erklären. Daß es eine andere Weltanschauung geben könnte, als die von Charles Darwin eingeführte, scheint der Verfasser des Buches gar nicht zu vermuten. So sagt er z. B. S. 143: „Wer dem Menschen nicht eine durch ein Wunder begründete Ausnahmestellung im Tierreich zuweist, wird mir zugeben, daß alle religionsphilosophischen Theorien unhaltbar sind, die mit den Grundgesetzen der Biologie in Widerspruch stehen". — Darum hat man auch seinen Gewinn beim Lesen des Buches, weil hier um jeden Preis das Allerhöchste im Menschen, wie Sittlichkeit, Kultus, Wissenschaft mit den alles beherrschenden Darwinistischen Gesetzen in Einklang gebracht werden soll. Wie sind Sittlichkeit, Kultus, Wissenschaft entstanden? Überzeugte Entwicklungs-Theoretiker sagen: Durch das Gefühl der Sittlichkeit, der Religiosität, durch den wissenschaftlichen Trieb wurde der Mensch veranlaßt, Sitten, Ritus und Wissenschaft zu gründen. Aber mit Recht fragt Dr. Beck: Wie brachte es der Mensch zum Gefühl der Sittlichkeit, der Religiosität, zum wissenschaftlichen Trieb? Wie wurden in ihm diese „psychischen Obertöne" hervorgebracht? Eine rein biologische Herkunft müssen sie einmal haben.

Dr. Beck löst das Problem, indem er die landläufige Meinung umkehrt, die behauptet, der Mythus gehe dem Ritus voraus, die sittliche Gesinnung den sittlichen Trieben, die Theorie der Anwendung. Nicht die Heiligkeit einer Gottheit war der Grund des ersten Schlachtopfers, sondern aus der Gewohnheit, das Schlachten eines Stieres als eine „Tabuhandlung" zu erachten, entstand der Gottesbegriff. Durch Ererbung übertragener Herden- oder Hordengebräuche wurden im Menschen sittliche Gefühle erzeugt; durch ererbte Gewohnheit, sich zu kleiden, das Keuschheitsgefühl. Um nur ein Beispiel anzuführen: Ehe der Mensch etwas von Geometrie wußte, hatte er schon oft seinen Acker abgemessen. Kurz gesagt, im buchstäblichen wie im metaphorischen Sinn, das Heilige war zuerst die Kuh; und da man schon eine heilige Kuh hatte, mußte man am Ende auch einen Gott oder eine Göttin erfinden, um die Heiligkeit der Kuh zweckmäßig zu deuten. Dem Laien kommt es vor, als wäre die ganze Sachlage auf den Kopf gestellt, der Darwinist aber handelt äußerst konsequent. Die Gefühle sind ja etwas Höheres, Allgemeineres, als die einzelnen Taten; darum müssen die Taten vorausgehen, wenn es überhaupt eine Entwicklung gibt.

Aber wiederum kann man die Frage stellen: Wie brachte es der Mensch zu solchen Taten? Die Antwort auf diese Frage bildet das Originelle unseres Buches. Die Nachahmung macht den Menschen. „Der Mensch wurde nur dadurch zum Menschen, daß er gemeinsam mit anderen lebte und durch Nachahmung den geistigen und kulturellen Besitz früherer Generationen sich aneignete." S. 58. Anfangs konnte das künftige Menschenkind das Ich von dem Nicht-Ich kaum unterscheiden; der arme Schlucker meinte, daß alles, was die Horde, der er angehörte, tat, sein eigenes Tun sei; so machte er alles nach. Mit der Zeit brachte er es zum Individualismus: aber die alten Nachahmungen hafteten immer noch an ihm, wie rudimentäre Schwänze, ohne Zweck und ohne Nutzen, nachdem das Kollektivwesen der Horde sich geändert hatte. Da er aber nun einmal diese rudimentären Organe an seinem psychischen Wesen trug, war es sein Wunsch, sie zweckmäßig zu deuten. So kam es dann, daß er die ererbte Ehrfurcht vor der Kuh dadurch rechtfertigte, daß er einen Gott ersann, dem die Kuh geweiht sein sollte. Alles, was die Menschen jemals als Sitten und Gebräuche angesehen haben, ist sicher nur

Digitized by Google

Nachahmung von Taten, die zum Leben der Horde unentbehrlich waren Weiberraub, Viehzucht waren das allererste Hordenleben; aber unsere Ehegebräuche und all unser Opferritus sind Reste des primitiven Hordenlebens. Da aber eine Zeit kam, wo der entwickelte Individualismus auf der einen Seite und das umgestaltete Hordenleben auf der anderen die Zweckmäßigkeit der ererbten Sitten dunkel machte, schaffte sich das in Verlegenheit gebrachte menschliche Individuum die höheren Mächte, zu deren Ehre alles geschehen könnte, was der Gebrauch forderte. Ganz folgerichtig betont der Verfasser, daß der Gipfel der ganzen Evolution der absoluteste Egoismus sein muß, wenn all die rudimentären Organe, die noch vom alten Nicht-Ich an uns haften, derart abgestreift sein werden, daß es dem Menschen unmöglich sein wird, altruistisch zu denken. Der Verfasser erachtet dies als ein erhabenes Ziel; konsequent ist er dabei; ob aber eine derartige sittliche Stellung nicht den Stab über den Darwinismus breche, ist eine Frage, die jeder für sich selbst erörtern kann. Es war zu erwarten, daß die Absicht des Verfassers, seine Theorien aus der Geschichte der Menschheit zu beweisen, zu waghalsigen Sprüngen auf diesem Gebiete führen würden; so behauptet er z. B. S. 151, daß Christus und Paulus nichts wußten von dem religiösen Zweck der Ehe. Dr. Becks Schrift ist wohl geeignet zu zeigen, zu welchen haarsträubenden Konsequenzen der folgerichtig durchgeführte Darwinismus führt. Doch soll es nicht in Abrede gestellt werden, daß man bezüglich des Begriffes und des kolossalen Einflusses der Nachahmung manches aus dem Buche lernen kann.

S. Anselmo, Rom. Ansgar Vonier O. S. B.

9. ***Paul Kuehn:*** **Das Nietzsche Archiv zu Weimar** (Kochs Monographien III). Darmstadt, Koch. 1904. 37 S.

1893 begründete Nietzsches Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, das Nietzsche-Archiv, das anfangs seinen Sitz in Naumburg hatte und dann nach Weimar übersiedelte. Hier ist es nun in einer prächtigen Villa auf dem „Silberblick" untergebracht. Die Innenräume sind von Professor van de Velde künstlerisch ausgestaltet, der Hauptraum mit Klingers monumentaler Nietzsche-Büste geschmückt worden. Vorliegende Monographie führt uns an der Hand zahlreicher prächtiger Illustrationen in das Heim der Nietzsche-Forschung ein. Der Verfasser des begleitenden Textes, Paul Kuehn, sucht nachzuweisen, daß van de Velde und Max Klinger sich ganz in Nietzsches Gedankenwelt eingelebt haben und daher auch in ganz einzigartiger Weise dazu berufen erscheinen, das Nietzsche-Archiv stimmungsvoll auszugestalten.

Wien. Seydl.

10. ***Dr. Franz X. Pölzl:*** **Der Weltapostel Paulus.** Nach seinem Leben und Wirken geschildert. Beilagen: 3 Kunstblätter, eine geographische Karte und mehrere Register. Regensburg, Manz. 1905. 8°. XXVIII, 664 S.

Es ist eigentümlich, daß bis in die neueste Zeit ein großzügiges, gründlich wissenschaftliches, das ganze Leben und Wirken des Völkerapostels Paulus in Betracht ziehendes Werk sowohl auf katholischer wie akatholischer Seite fehlte. Was bisher vorlag, waren Detailarbeiten, Spezialuntersuchungen, Kommentare usw. Das Jahr 1905 brachte nun

Digitized by Google

der katholischen Literatur gleich zwei weiter ausholende diesbezügliche Werke. Es sind dies Dr. Nikolaus Heims „Paulus der Völkerapostel nach Bibel, Geschichte und Tradition“ und Prof. Dr. Pölzls „Der Weltapostel Paulus. Nach seinem Leben und Wirken geschildert.“ Besonders letztere Arbeit ist eine akademische Leistung von bleibendem Werte Sie stellt sich die Aufgabe, soweit wissenschaftlich gesichertes Material vorliegt, das Leben und Wirken des großen Völkerapostels von seiner Geburt bis zu seinem am 29. Juni 67 erfolgten Tode darzustellen. Der Verfasser gibt den Zweck seines Buches mit folgenden Worten an: „Die Biographie des großen Weltapostels sollte auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut, aber mehr populär geschrieben sein, so daß sie von Priestern und gebildeten Laien mit Interesse und Nutzen gelesen werden kann.“ (Vorwort V.) Diese Absicht wurde auch völlig erreicht. Der „Weltapostel Paulus“ ist eine wissenschaftliche Arbeit ersten Ranges, ein Buch langjährigen Studiums, das Produkt gründlicher Beschäftigung mit den Schriften des hl. Paulus und der einschlägigen Literatur. Als Hauptquellen sind dem Werke zugrunde gelegt die Apostelgeschichte und die Briefe des hl. Paulus, aus denen weit über 1000 Stellen erklärt und in den Text verflochten erscheinen. Dazu kommen zahlreiche Belegstellen aus dem Alten Testamente, aus den Evangelien, aus den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte, wie Klemens v. Rom, Ignatius, Polykarp, Irenäus, Tertullian, Klemens v. Alexandrien, Apostolische Konstitutionen, Eusebius und Hieronymus. Die geographischen, politischen, sozialen Verhältnisse der Zeit des hl. Paulus, der Länder und Städte, die er durchwanderte, werden beleuchtet durch Zitate aus den Schriften des Dio Cassius, Flavius Josephus, Plinius major, Plinius junior, Strabo, Suetonius, Tacitus. Dazu kommt die ganze reiche neuere katholische und akatholische Literatur über Geographie, Archäologie, alte Geschichte, römische Staatsverwaltung, über die Chronologie des hl. Paulus, Einleitungsschriften, Kommentare und Apokryphen.

Aus all diesen reichen Schätzen hat der Bienenfleiß des Verfassers und sein kritischer Scharfblick dasjenige ausgewählt, was dazu dient, das Leben und Wirken des hl. Paulus in wissenschaftlich begründeter Weise lebendig, plastisch, farbenreich und interessant darzustellen. Die alten Städte, die jetzt vielfach in Schutt und Trümmern liegen, erstehen wieder mit ihrem reichen, versunkenen Leben vor dem Geiste des Lesers, der mit Staunen und wachsender Bewunderung in ihrer Mitte den großen Apostel wirken sieht, der hartköpfigen Juden und genußfrohen Heiden Christus den Gekreuzigten verkündet. — Die Form und Sprache des Buches ist eine derartige, daß man die Wucht des wissenschaftlich verarbeiteten Materials nicht fühlt, ein Vorzug, der leider so vielen sonst ausgezeichneten Werken mangelt, von denen man sagen muß, sie geben nicht die Gedanken des Verfassers, sondern sein Gehirn. Die Sprache ist einfach und klar. Der Autor meidet ebensosehr jeden salto mortale inbezug auf Stilblüten und Redefiguren, wie er von jeder Plattheit entfernt ist. Eine schöne, fast behagliche Ruhe ist über das ganze Buch gebreitet. Selten unterläuft eine stilistische Härte oder Unrichtigkeit, wie auf Seite 165, wo in dem Satzgefüge . . . „jenes Gebirge, auf welchem einst Darius mit seinen Kriegern Alexander dem Großen entgegenrückte, um dem Vordringen europäischer Kultur nach Asien vergeblich Widerstand zu leisten“ das „vergeblich“ nicht am Platze ist. Was den Inhalt des Buches anbelangt, so folgt nach dem Vorworte und dem Inhaltsverzeichnisse eine chronologische Übersicht des Lebens Pauli (Geburtsjahr 2—1 vor Chr., Bekehrung 34 [35], Kollektenreise Anfang 44 [Ende 43],

Digitized by Google

erste Missionsreise Anfang 45—48 [49], Apostelkonzil 50 [51], Begegnung mit S. Petrus in Antiochia [51] usw.), ferner eine nach Materien geordnete Übersicht der benützten Literatur. Der Biographie des hl. Paulus ist vorausgeschickt ein Kapitel über die Fülle der Zeiten für die Heiden, und es folgen ihr eine kurze Abhandlung, die ein Gesamtbild des Weltapostels zur Darstellung bringt, sowie ein Anhang über Paulus und Seneca, ein Verzeichnis der zitierten Stellen, ein solches der im Texte vorkommenden griechischen Wörter und der benützten Autoren, außerdem noch ein Namen- und Sachregister.

Die Biographie selbst ist besonders wertvoll durch die eingeflochtenen Analysen und geistreichen Exegesen der Reden und Schriften des Apostels, die unter dem Gesichtspunkte der Gelegenheit, der sie ihr Entstehen verdanken, sowie der speziellen Umstände, die sie beeinflußten, klarer und verständlicher werden und in der feinen Paraphrase des Autors dem Leser das Fühlen, Denken, die Art der Rede und das Wirken des Apostels näher rücken. Meisterhaft ist z. B. die Analyse und Würdigung der Rede des Apostelfürsten auf dem Areopag (S. 200 ff.). Aus dem Angeführten erhellt zur Genüge, daß der verehrte Verfasser seine Absicht, daß er ein wissenschaftlich gediegenes, populär geschriebenes Werk schaffe, das von Priestern und gebildeten Laien mit Nutzen und Interesse gelesen werden könne, vollauf durchgeführt hat.

NB. Wenn es auf Seite 417 heißt, der Apostel habe auch die ersten Missionsreisen mit dem Besuche in Jerusalem geschlossen, so ist das hinsichtlich der ersten Reise mit Rücksicht auf act. 14, 25—27 und 15, 1—4 wohl nur in weiterem Sinne zu verstehen. Tatsächlich wurde die erste Reise in Antiochien beendet.

St. Pölten. Dr. Joseph Macho, Theologieprofessor.

11. ***Dr. Eduard König:*** **Der ältere Prophetismus.** (Serie I, Heft 9 der Biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Lic. Dr. Boehmer u. Lic. Dr. Kropatschek. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge.) 1905. 8°. 46 S.

Wie so vieles andere, soll auch der alttestamentliche Prophetismus fremdem Boden entsprossen sein. Während die einen Babylonien als seine Heimat ansehen, wollen andere in ihm ein Kind der kanaanitischen Religion erblicken. Demgegenüber fragt Prof. König mit Recht: „Warum soll nur gerade bei der israelitischen Religion bezweifelt oder bestritten werden, daß das Prophetentum eine ihr selbst natürlicherweise angehörende Erscheinung gewesen sei, während man die Existenz von Propheten inbezug auf andere semitische Völkerschaften und Götterkulte nicht in Frage stellt?“ (S. 7 f.). Nicht weniger spricht dagegen die Erwägung, daß die „Eiferer für Jahve, also die Bekämpfer des kanaanitischen Religionswesens, eine hervorragende Institution ebendieser Religion übernommen haben sollen“ (S. 8). Richtig wird von K. die Bedeutung des Wortes „nabi“ mit „Sprecher“ dargetan. Weiter zeigt der Verf., wie auch innerhalb des Kreises der wahren Jahvepropheten sich eine Mannigfaltigkeit der Abstufungen zeige, die in dem Verhältnisse von „Meister“ und „Jünger“ zum Ausdrucke komme. Freudige Zustimmung wird auch König bei allen gläubigen Bibelforschern finden, da er sich entschieden gegen jene wendet, die prinzipiell das Wunder für

Digitized by Google

unmöglich halten, und bei dieser Gelegenheit den wahren Satz aufstellt: „Diese philosophische Voraussetzung ist aber das Grab aller echten Kritik." Gelegentlich wird auch indirekt die „biblische Frage" gestreift, indem K. meint: Einzelne Züge in der Geschichte des Propheten Elisäus seien erst später in der Tradition hinzugekommen. — Wenn auch selbst viele katholische Exegeten nicht allen Teilen der Geschichtsbücher streng historischen Charakter zuschreiben, sondern vieles nach der Auffassung der Zeit, in der der inspirierte Autor schrieb, erklären wollen, so müssen wir uns doch prinzipiell gegen eine solche Auffassung der Inspiration ablehnend verhalten.

Königs neueste Publikation wird gewiß mit großem Interesse gelesen werden und viel dazu beitragen, daß manche irrige Vorstellung vom älteren Prophetismus schwinde.

Wien. Univ.-Prof. Döller.

12. ***Rob. Kurtz:*** **Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel.** Mit 9 schematischen Darstellungen im Text. Pößneck in Th., Feigenspan. 102 S.

Wer vorliegendes Buch, ohne den Titel gelesen zu haben, aufschlägt, und auf S. 57 die Bahnen und die durch Pfeile angegebenen Stoßrichtungen erblickt, könnte im ersten Moment meinen, er halte eine „Anleitung zum Billardspiel" in Händen. Dem ist aber nicht so. Es handelt sich vielmehr um eine psychologische Untersuchung über die Prophezie. Zur Charakteristik dieser Untersuchung setze ich einen Satz derselben hierher: „In Wirklichkeit haben wir es hier also nicht mit einem lebendigen Gotte zu tun, der sich den Propheten gegenüber offenbarte, sondern mit einem stark ausgeprägten Gemütsleben in denselben, welches das tote Substrat überlieferter Vorstellungen neu belebte" (S. 99).

Wien. Seydl.

13. ***Gottfried Hoberg:*** **Moses und der Pentateuch** (Biblische Studien, X. B., 4. H.). Freiburg i. B., Herder. 1905. XIV, 124 S.

Prof. Hoberg hat in der vorliegenden Studie eines der schwierigsten, aber aktuellsten Probleme, die in der Gegenwart die Geister bewegen und scheiden: das Verhältnis Moses' zum Pentateuche zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. Vielen Neueren gilt es ja als eine ausgemachte Tatsache, daß Moses gar keinen Anteil an der Abfassung des Pt. habe!

Im I. Teile setzt der Vf. auseinander, wie Moses im Alten Testamente als Verfasser des Pt. aufgefaßt wurde. An der Hand der historischen Bücher zeigt er, daß die in den Paralipomena ausgesprochene Ansicht, Moses sei der Urheber des Pt., sich bis auf Josue zurückverfolgen lasse. Wenn jedoch in den Büchern Samuel und im Richterbuche keine direkten Erwähnungen des Gesetzes sich finden, so lasse sich dies in befriedigender Weise aus den heillosen Zuständen jener Zeit erklären. Auch in den Schriften der Propheten, selbst bei den vorexilischen, finden sich viele Hinweise auf das Gesetz. Hierauf behandelt H. das Selbstzeugnis des Pt. über seinen Verfasser. Doch nicht alles, was jetzt im Pt. steht, geht auf Moses als Autor zurück. Es finden sich darin auch nachmosaische, sowohl historische als legislative Zusätze.

Digitized by Google

Gesetze wurden oft der veränderten Sachlage entsprechend umgestaltet, wobei das frühere Gesetz durch ein anderes ersetzt wurde, oder es blieb auch das erstere im Texte, so daß im jetzigen Pt. Bestimmungen über einen und denselben Gegenstand sich finden, die nicht übereinstimmen. Als lehrreiches Beispiel hierfür werden die verschiedenen Bestimmungen des Pt. über den Zehent angeführt. Der II. Teil behandelt das Zeugnis des Neuen Testamentes und der Tradition für den mosaischen Ursprung des Pt. Im III. Teile werden die verschiedenen Hypothesen, welche die mosaische Autorschaft des Pt. leugnen (Urkunden-, Fragmenten-, Ergänzungs-, neuere Urkunden-Hypothese von Reuß-Graf-Wellhausen; Kley, Die Pentateuchfrage, 1903, 78 hat für letztere Hypothese in passender Weise den Namen „Entwicklungshypothese" gewählt), besprochen und die zuletzt angeführte Hypothese, die heutzutage am meisten verbreitet ist und selbst Forscher, die sonst an dem übernatürlichen Offenbarungsprinzipe festhalten wollen, beherrscht, eingehender behandelt und in ihrer Haltlosigkeit dargetan.

Seine Untersuchungen über den Ursprung des Pt. faßt H. in die Worte zusammen: „Daher ist der Satz: Moses hat den Pt. verfaßt, nicht so zu verstehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers ohne Ausnahme von Moses herrühre; sondern die Wahrheit von der mosaischen Autorschaft des Pt. hat folgenden Sinn: der Pt. ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, welche dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des alttestamentlichen Gesetzbuches bilden."

Wien. Univ.-Prof. Joh. Döller.

14. ***Dr. Heinrich Herkenne:*** **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1—2, 18). Freiburg, Herder. 1904.

Vorliegende Arbeit bildet das vierte Heft des achten Bandes der biblischen Studien und hat sich als Aufgabe gesetzt, die zwei Briefe, welche dem zweiten Makkabäerbuche vorangeschickt sind, näher zu untersuchen. Nachdem der Verfasser in der Einleitung (S. 1—4) die wichtigste Literatur angeführt und kritisiert hat, behandelt er im ersten allgemeinen Teile (S. 5—36) das textkritische Material, den Gedankengang, die Zahl, Ursprache, Echtheit und Glaubwürdigkeit der Briefe. H. verteidigt mit Recht die Zweizahl der Briefe und weist die Ansichten einiger neuerer Exegeten, welche in 2 Makk. 1—2, 18 nur einen Brief oder sogar drei Sendschreiben sehen wollen, mit vollgültigen Gründen zurück. Im zweiten Teile (S. 36—103) bietet H. eine sorgfältige Übersetzung und Erklärung der Briefe. Eingeschoben ist S. 55—66 eine eingehendere Abhandlung über die Persönlichkeit des Antiochus, des Judas und des Aristobulus.

Der Schwerpunkt und das Verdienst der Arbeit liegt u. E. in der textkritischen Untersuchung. Dies war auch von vornherein zu erwarten, da H. sich bereits durch seine Studien zu Eccli. als tüchtigen Textkritiker gezeigt hat. Dagegen dürfte der Abschnitt über die Glaubwürdigkeit der beiden Briefe weniger Zustimmung finden. Wenn H. sich klarer geworden wäre über die Frage nach dem Werte alttestamentlicher Bücher als Geschichtsquelle, so würde dieser Teil der Untersuchung nicht so umständlich geführt und so umfangreich ausgefallen sein.

Weidenau, Österr. Schlesien. Prof. Dr. Karl Miketta.

Digitized by Google

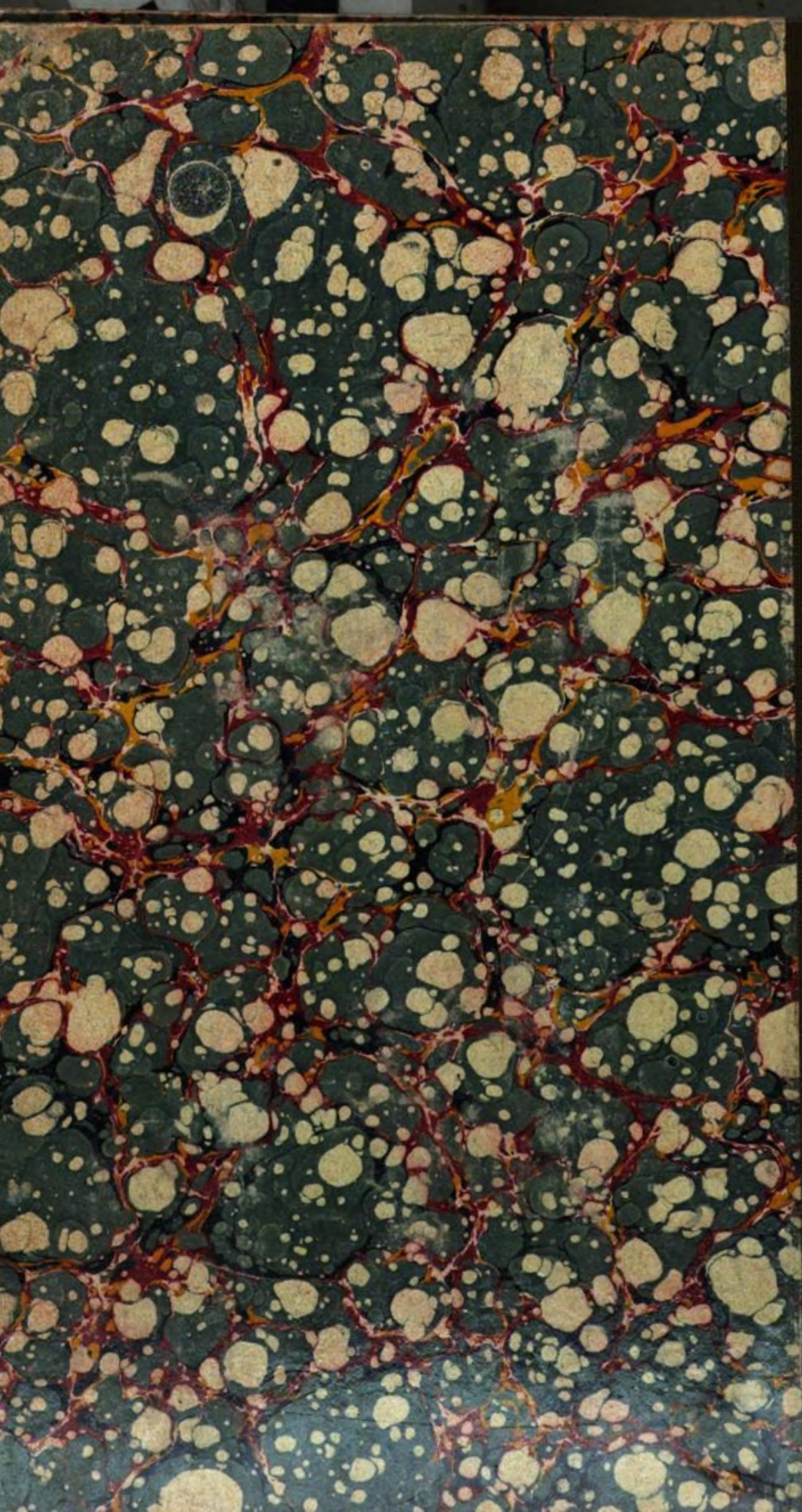
Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned
the Library on or before the last da
stamped below.
A fine of five cents a day is incurr
by retaining it beyond the specifi
time.
Please return promptly.

DUE DEC -8 '39
DUE DEC -8 '39

Digitized by Google


Digitized by Google